GEORGES BATAILLE

o erotismo





GEORGES BATAILLE

o erotismo

Tradução de Antonio Carlos Viana

O Interdito e a Transgressão

Os seres que se reproduzem e os seres reproduzidos são distintos, separados por um abismo, por uma fascinante *descontinuidade*. No entanto, jogados nessa aventura ininteligível que é a vida, todos têm a nostalgia da *continuidade* perdida. O erotismo, uma das formas humanas da atividade sexual de reprodução, nos leva ao reencontro dessa continuidade: ao se unirem, as células reprodutoras formam um novo ser, a partir da morte destas células.

É também a morte que, na origem do homem, manifesta este esforço de liberação. Mas o desejo de matar questiona toda a organização das comunidades sociais, fundadas no trabalho e na razão. Dai o nascimento dos interditos, aos quais se acrescenta a sua superação necessária: as transgressões aos interditos.

A essência do erotismo é, assim, ser a transgressão por excelência, dado que ele é resultado da atividade sexual humana enquanto prazer e, ao mesmo tempo, consciência do interdito.

Etnólogo confessadamente apaixonado, filósofo que quer superar os limites da ciência assumida pela filosofia, Georges Bataille encontra em seu objeto — o erotismo — a chave para desvendar o aspecto mais fundamental e determinante da natureza humana. Aquele ponto em que o homem é ao mesmo tempo social e animal, humano e inumano, além de si mesmo.

Os Editores

(ISBN - 2 - 7073 - 0253 - 8) ISBN - 85 - 254 - 0173 -

capa: Caulos

revisão: Suely Bastos e José Renato Deitos

tradução: Antônio Carlos Viana

B329e   Bataille, Georges

O erotismo / Georges Bataille;

tradução de Antonio Carlos Viana. — Porto Alegre : L&PM, 1987.

260 p; 21 cm.

1.Sexualidade-Psicologia. 2.Sexualidade-Antropologia. I.Tlitulo.

CDD 155.31

574.36

CDU 577.8(042.3)

159.922.1 (042.3)

Catalogação elaborada por

Izabel Alves Merlo, Bibliotecária, CRB 10/329.

Rua Nova Iorque, 306 - 90.450 - Porto Alegre - RS e

Rua do Triunfo, 177 - 01212 - São Paulo - SP

Impresso no Brasil Primavera de 1987

Sumário

A Michel Leiris

Prefácio

O espírito humano está exposto às mais surpreendentes injunções. Constantemente ele teme a si mesmo. Seus movimentos eróticos o apavoram. A santa afasta-se com terror do sensual: ela ignora a unidade das paixões inconfessáveis deste último com as suas.

Entretanto, é possível procurar a coesão do espírito humano, cujas possibilidades vão da santa ao sensual.

A posição em que me coloco permite perceber a coordenação dessas possibilidades opostas. Não tento reduzi-las umas às outras, mas esforço-me para apreender, para lá de cada possibilidade negadora entre elas, uma última possibilidade de convergência.

Não creio que o homem tenha alguma chance de jogar um pouco de luz sobre as coisas que o assustam antes de dominá-las. Não que ele deva ter esperança de um mundo onde não existirá mais razão para ter medo, onde o erotismo e a morte se acharão no plano dos encadeamentos de uma mecânica. Mas o homem pode *ultrapassar* o que o assusta, pode encará-lo de frente.

Ele escapa por esse preço à estranha falta de conhecimento de si mesmo que até agora o definiu.

Nada mais faço que seguir um caminho que outros, antes de mim, fizeram avançar.

Bem antes da obra que hoje publico, o erotismo deixara de ser encarado como um assunto que um "homem sério" não podia tratar sem arriscar a sua reputação.

Há muito tempo os homens falam aberta e longamente do erotismo. Assim, pois, o assunto de que trato é conhecido. Não quis pesquisar na diversidade dos fatos descritos a *coesão.* Tentei dar de um conjunto de comportamentos um quadro coerente.

Esta pesquisa de um conjunto coerente opõe meu esforço aos esforços da ciência. A ciência estuda uma questão isolada. Ela acumula os trabalhos especializados. Creio que o erotismo tem para os homens um sentido que a abordagem científica não pode alcançar. O erotismo só pode ser objeto de estudo se, em sua abordagem, for o homem o abordado. Especialmente, ele não pode ser abordado independentemente da história do trabalho, independentemente da história das religiões.

Por isso, os capítulos deste livro se afastam freqüentemente da realidade sexual. Não dei atenção, por outro lado, a questões que algumas vezes não parecerão menos importantes que aquelas de que falei.

Sacrifiquei tudo à pesquisa de um ponto de vista de onde sobressaía a unidade do espírito humano.

Esta obra se compõe de duas partes. Na primeira, expus sistematicamente, em sua coesão, os diferentes aspectos da vida humana encarada sob o ângulo do erotismo.

Reuni, na segunda, estudos independentes onde abordei a mesma questão. A unidade do conjunto é inegável. Nas duas partes trata-se da mesma pesquisa. Os capítulos da primeira parte e os diversos estudos independentes desenvolveram-se simultaneamente, entre a guerra e o ano em curso. Mas esta maneira de proceder tem um defeito. Não pude evitar as repetições. Particularmente, às vezes retomei de uma outra forma, na primeira parte, temas tratados na segunda. Esta maneira me pareceu menos maçante, tanto que ela responde ao aspecto geral da obra. Uma questão tomada aqui em separado engloba sempre toda a questão. Num sentido, este livro se reduz a uma panorâmica da vida humana, retomada constantemente a partir de um ponto de vista diferente.

Com os olhos voltados para uma *tal panorâmica,* nada me reteve tanto quanto a possibilidade de reencontrar numa perspectiva geral a imagem que me obcecou a adolescência, a de Deus. Certamente não estou voltando à fé de minha juventude. Mas neste mundo abandonado que freqüentamos, a paixão humana só tem um objeto. As vias pelas quais o abordamos variam. Este objeto tem os aspectos mais variados, mas só penetramos o seu sentido se percebemos sua coesão profunda.

Insisto no fato de que, nesta obra, os impulsos da religião cristã e os da vida erótica aparecem em sua unidade.

Não poderia ter escrito este livro se tivesse de elaborar sozinho os problemas que ele me colocava. Quero aqui dizer que meu esforço foi precedido pelo *Miroir de la Tauromachi e*, de Michel Leiris, onde o erotismo é abordado como uma experiência ligada à vida, não como objeto de uma ciência, mas da paixão, mais profundamente, de uma contemplação poética.

É especialmente por causa do *Miroir*, que Michel Leiris escreveu às vesperas da guerra, que este livro lhe é dedicado.

Além disso, devo-lhe aqui agradecer a assistência que me deu no momento em que, doente, encontrei-me impossibilitado de me ocupar pessoalmente das fotografias que ilustram meu texto.

Direi aqui até que ponto continuo comovido pelo apoio solícito, eficaz, que um grande número de meus amigos me deu naquela ocasião, ao se encarregarem, no mesmo sentido, de obter para mim os documentos necessários aos meus objetivos.

Citarei aqui os nomes de: Jacques-André Boissard, Henri Dussat, Théodore Fraenkel, Max-Pol Fouchet, Jacques Lacan, André Masson, Roger Parry, Patrick Waldberg, Blanche Wiehn.

Não conheço o sr. Falk, Robert Giraud, nem o admirável fotógrafo Pierre Verger, aos quais devo igualmente uma parte dessa documentação.

Não tenho dúvida de que o objeto mesmo de meus estudos, o sentimento de exigência a que meu livro responde não sejam essencialmente causa da boa vontade dessas pessoas.

Ainda não citei o nome de meu mais velho amigo Alfred Metraux. É que eu deveria falar especialmente, por ocasião da ajuda Liac ele me deu, de tudo quanto lhe devo. Não só ele me introduziu, desde os anos que se seguiram à Primeira Guerra, no campo da antropologia e da história das religiões, mas também sua autoridade inconteste me fez sentir seguro — solidamente seguro — quando expus a questão decisiva do interdito e da transgressão.

Introdução

Do erotismo é possível dizer que ele é a aprovação da vida até na morte. Para falar a verdade, isto não é uma definição, mas eu penso que esta fórmula dá o sentido do erotismo melhor que uma outra. Se se tratasse de definição precisa, seria necessário partir certamente da atividade sexual de reprodução da qual o erotismo é uma forma particular. A atividade sexual de reprodução é comum aos animais sexuados e aos homens, mas, aparentemente, só os homens fizeram de sua atividade sexual uma atividade erótica, e o que diferencia o erotismo da atividade sexual simples é uma procura psicológica independente do fim natural encontrado na reprodução e na preocupação das crianças. Abandonando essa definição elementar, voltarei imediatamente à fórmula que propus inicialmente, segundo a qual o erotismo é a aprovação da vida até na morte. Com efeito, se bem que a atividade erótica seja inicialmente uma exuberância da vida, o objeto dessa procura psicológica, independente, como eu o disse, da preocupação de reprodução da vida, não é estranho à morte. Existe aí um paradoxo tão grande que, sem mais demora, tentarei dar uma aparência de razão de ser à minha afirmação através de duas citações de Sade:

"Infelizmente, não há nada mais seguro que o secreto, e não há um libertino que esteja um pouco dentro do vício que não saiba quanto o assassínio tem de poder sobre os sentidos..."

Numa outra frase mais singular ele diz:

"Não há melhor meio para se familiarizar com a morte do que associá-la a uma idéia libertina".

Eu falei de uma *aparência* de razão de ser. Com efeito, o pensamento de Sade poderia ser uma aberração. De qualquer maneira, mesmo se é verdade que a tendência a que ele se refere não é tão rara na natureza humana, trata-se de sensualidade aberrante. Resta, entretanto, uma relação entre a morte e a excitação sexual. A visão ou a imaginação do assassínio podem dar, pelo menos a doentes, o desejo do prazer sexual. Não podemos nos limitar a dizer que a doença é a causa dessa relação. Admito pessoalmente que uma verdade se revela no paradoxo de Sade. Essa verdade não é restrita ao horizonte do vício: acredito mesmo que ela pode ser a base de nossas representações da vida e da morte. Acredito, enfim, que não podemos refletir sobre o ser independentemente dessa verdade. O ser, com freqüência, parece dado ao homem fora dos movimentos da paixão. E eu direi mesmo que nunca devemos imaginá-lo fora desses movimentos.

Escuso-me de partir agora de uma consideração filosófica.

Em geral, o erro da filosofia é se afastar da vida. Mas eu quero tranqüilizá-los de imediato[1]. A consideração que introduzo se refere à vida da maneira mais íntima: refere-se à atividade sexual, encarada desta vez à luz da reprodução. Eu disse que a reprodução se opunha ao erotismo, mas se é verdade que o erotismo se define pela independência do prazer erótico e da reprodução como fim, o sentido fundamental da reprodução não constitui menos a chave do erotismo.

A reprodução coloca em jogo seres *descontínuos.*

Os seres que se reproduzem são distintos uns dos outros, e os seres reproduzidos são distintos entre si como são distintos daqueles que os geraram. Cada ser é distinto de todos os outros. Seu nascimento, sua morte e os acontecimentos de sua vida podem ter para os outros certo interesse, mas ele é o único diretamente interessado. Só ele nasce. Só ele morre. Entre um ser e outro há um abismo, uma descontinuidade. Esse abismo situa-se, por exemplo, entre vocês que me escutam e eu que lhes falo. Tentamos nos comunicar, mas nenhuma comunicação entre nós poderá suprimir uma primeira diferença. Se vocês morrerem, não sou eu que morro. Nós somos, vocês e eu, seres descontínuos.

Mas não posso evocar este abismo que nos separa sem ter logo o sentimento de uma mentira. Este abismo é profundo, e não vejo como suprimi-lo. Somente podemos, em comum, sentir a sua vertigem. Ele nos pode fascinar. Este abismo, num sentido, é a morte, e a morte é vertiginosa, fascinante.

Tentarei agora mostrar que, para nós que somos seres descontínuos, a morte tem o sentido da continuidade do ser: a reprodução leva à descontinuidade dos seres, mas ela põe em jogo sua continuidade, isto é, ela está intimamente ligada à morte. É falando da reprodução dos seres e da morte que me esforçarei para mostrar a identidade da continuidade dos seres e da morte que são uma e outra igualmente fascinantes e essa fascinação domina o erotismo.

Quero falar de uma desordem elementar, de uma coisa cuja essência é uma mudança que inquieta. Mas, inicialmente, os fatos de que partirei devem parecer insignificantes. São fatos que a ciência objetiva estabelece e que nada distingue aparentemente de outros que sem dúvida nos concernem, mas de longe, sem nada colocar em jogo que nos possa comover intimamente. Essa aparente insignificância é enganadora, mas falarei dela, de início, com toda simplicidade, como se não tivesse a intenção de desiludi-los daqui a pouco.

Vocês sabem que os seres vivos se reproduzem de duas maneiras. Os seres elementares conhecem a reprodução assexuada, mas os seres mais complexos se reproduzem sexualmente.

Na reprodução assexuada, o ser simples que é a célula divide-se em um ponto de seu crescimento. Formam-se dois núcleos, e de um único ser resultam dois. Mas não podemos dizer que um primeiro ser deu origem a um segundo. Os dois seres novos são igualmente produtos do primeiro. O primeiro ser desapareceu. Essencialmente, ele morreu, visto que não sobrevive em nenhum dos dois seres que produziu. Ele não se

[1] Este texto, redigido com a intenção que aqui revela, foi a princípio uma conferência.

decompõe à maneira dos animais sexuados que morrem, mas deixa de ser. Ele deixa de ser na medida em que era descontínuo. Somente, em um ponto da reprodução, houve descontinuidade. Há um ponto em que o *um* primitivo transforma-se em *dois.* Desde que há dois, há de novo descontinuidade de cada um dos seres. Mas a passagem implica entre os dois um *instante* de continuidade. O primeiro morre, mas aparece em *sua morte* um instante fundamental de continuidade de dois seres.

A mesma continuidade não pode aparecer na morte dos seres sexuados, cuja reprodução é, em princípio, independente da agonia e do desaparecimento. Mas a reprodução sexual, que em sua base põe em ação a divisão das células funcionais, da mesma maneira que na reprodução assexuada, faz intervir uma nova espécie de passagem da descontinuidade à continuidade. O espermatozóide e o óvulo estão no estado elementar dos seres descontínuos, mas se *unem* e, em conseqüência disso, uma continuidade se estabelece entre eles para formar um novo ser, a partir da morte, do desaparecimento dos seres separados. O novo ser é, ele mesmo, descontínuo, mas traz em si a passagem à continuidade, a fusão, mortal para cada um deles, dos dois seres distintos.

Para esclarecer essas mudanças que podem parecer insignificantes mas que são a base de todas as formas de vida, eu lhes sugiro imaginar arbitrariamente a passagem do estado em que vocês estão a um perfeito desdobramento de suas pessoas, ao qual não poderão sobreviver, uma vez que os duplos nascidos de vocês seriam diferentes de vocês de uma maneira essencial. Necessariamente, cada um desses duplos não seria o mesmo que aquele que vocês são agora. Para ser o mesmo que vocês, um dos duplos deveria, com efeito, ser contínuo ao outro e não oposto, como geralmente acontece. Existe aí algo de estranho que a imaginação tem dificuldade de acompanhar. No entanto, se imaginarem entre um de seus semelhantes e vocês uma fusão análoga à do espermatozóide e do óvulo, poderão imaginar sem grande dificuldade a mudança de que estou falando.

Não estou sugerindo essas imagens grosseiras com o objetivo de ser mais preciso. Entre as consciências claras que somos e os seres ínfimos em questão, a distância é considerável. Eu os advirto, porém, do hábito de olhar unicamente *de fora* esses seres ínfimos; e também de olhá-los como coisas que não têm existência no *dentro.* Vocês e eu existimos no *dentro.* O mesmo acontece com um cão e, conseqüentemente, com um inseto ou algo menor. Por mais simples que seja um ser, não há limiar a partir do qual se evidencia essa existência de *dentro.* Esta não pode ser um resultado da complexidade crescente. Se os seres ínfimos não tivessem inicialmente, à sua maneira, uma existência no dentro, nenhuma complexidade poderia fazê-la vir à tona.

A distância não deixa de ser grande entre esses animálculos e nós. As fantasias extravagantes que propus não podem, pois, receber um sentido preciso. Eu quis somente evocar, de uma maneira paradoxal, as mudanças ínfimas em questão, que estão na base de nossa vida.

Em nossa origem, há passagens do contínuo ao descontínuo ou do descontínuo ao contínuo. Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida. Não aceitamos muito bem a idéia que nos relaciona a uma dualidade de acaso, à individualidade perecível que somos. Ao mesmo tempo que temos o desejo angustiado da duração desse perecimento, ternos a obsessão de uma continuidade primeira que nos une geralmente ao ser. A nostalgia de que

falo nada tem a ver com o *conhecimento* dos dados fundamentais a que aludi. Alguém pode sofrer por não estar no mundo como uma onda perdida na multiplicidade das ondas, que ignora os desdobramentos e as fusões dos seres mais simples. Mas essa nostalgia comanda em todos os homens as três formas do erotismo.

Falarei sucessivamente dessas três formas, a saber: o erotismo dos corpos, o erotismo dos corações e, finalmente, o erotismo sagrado. Falarei dessas formas a fim de deixar bem claro que nelas o que está sempre em questão é substituir o isolamento do ser, a sua descontinuidade , por um sentimento de continuidade profunda.

É fácil perceber o que o erotismo dos corpos ou o dos corações designa, mas a idéia de erotismo sagrado nos é menos familiar. A expressão é, aliás, ambígua, na medida em que todo erotismo é sagrado, mas nós encontramos os corpos e os corações sem entrar na esfera sagrada propriamente dita. A busca de uma continuidade do ser perseguida sistematicamente para além do mundo imediato aponta uma abordagem essencialmente religiosa; sob sua forma familiar no Ocidente, o erotismo sagrado confunde-se com a busca, exatamente com o *amor* de Deus, mas o Oriente dá continuidade a uma busca semelhante, sem necessariamente colocar em jogo a representação de um Deus. O budismo, em particular, não precisa dessa idéia. De qualquer maneira, quero insistir desde já na significação de minha tentativa. Esforcei-me para introduzir uma noção que podia, à primeira vista, parecer estranha, inutilmente filosófica, a de continuidade, oposta à descontinuidade do ser. Posso, enfim, sublinhar o fato de que, sem essa noção, a significação geral do erotismo e a unidade de suas formas nos escapariam.

O que estou tentando através dessa exposição sobre a descontinuidade e a continuidade dos seres ínfimos, engajados nos movimentos da reprodução, é sair da escuridão em que o imenso campo do erotismo sempre esteve mergulhado. Há um segredo do erotismo que neste momento eu me esforço por violar. Seria isto possível sem ir primeiramente ao mais profundo, sem ir ao coração do ser?

Tive de reconhecer há pouco que as considerações sobre a reprodução dos seres ínfimos podiam passar por insignificantes, indiferentes. Falta-lhes o sentimento de uma violência elementar que anima, quaisquer que eles sejam, os movimentos do erotismo. Essencialmente, o domínio do erotismo é o domínio da violência, o domínio da violação. Mas reflitamos sobre as passagens da descontinuidade à continuidade dos seres ínfimos. Se nos referimos à significação desses estados para nós, compreendemos que a separação do ser da descontinuidade é sempre a mais violenta. O mais violento para nós é a morte que, precisamente, nos arranca da obstinação que temos de ver durar o ser descontínuo que nós somos. Desanimamos face à idéia de que a individualidade descontínua que está em nós de repente vai acabar. Não podemos assimilar muito simplesmente os movimentos dos animálcu-los engajados na reprodução aos do nosso coração, mas, por mais ínfimos que sejam estes seres, não podemos pensar que o ser neles se opera sem violência: é, na sua totalidade, o ser elementar que está em jogo é a passagem da descontinuidade à continuidade. Só a violência pode, assim, fazer tudo vir à tona, a violência e a inominável desordem que lhe está ligada! Sem uma violação do ser constituído — que se constitui na descontinuidade — não podemos imaginar a passagem de um estado a um outro essencialmente distinto. Encontramos nas passagens desordenadas dos animálculos engajados na reprodução não só o fundo de violência que nos sufoca no erotismo dos

corpos, mas também a revelação do sentido íntimo dessa violência. O que significa o erotismo os corpos senão uma violação do ser dos parceiros, uma violação que confina com a morte, que confina com o assassínio?

Toda a concretização do erotismo tem por fim atingir o mais íntimo do ser, no ponto em que o coração nos falta. A passagem do estado normal ao de desejo erótico supõe em nós a dissolução relativa do ser constituído na ordem descontínua. O termo dissolução responde à expressão familiar de vida *dissoluta,* ligada à atividade erótica. No movimento de dissolução dos seres, a parte masculina tem, em princípio, um papel ativo, enquanto a parte feminina é passiva. É essencialmente a parte passiva, feminina, que é dissolvida enquanto ser constituído. Mas para um parceiro masculino a dissolução da parte passiva só tem um sentido: ela prepara uma fusão onde se misturam dois seres que ao final chegam juntos ao mesmo ponto de dissolução. Toda a concretização erótica tem por princípio uma destruição da estrutura do ser fechado que é, no estado normal, um parceiro do jogo.

A ação decisiva é o desnudamento. A nudez se opõe ao estado fechado, isto é, ao estado de existência descontínua. É um estado de comunicação que revela a busca de uma continuidade possível do ser para além do voltar-se sobre si mesmo. Os corpos se abrem para a continuidade através desses canais secretos que nos dão o sentimento da obscenidade. A obscenidade significa a desordem que perturba um estado dos corpos que estão conformes à posse de si, à posse da individualidade durável e afirmada. Há, ao contrário, desapossamento no jogo dos órgãos que se derramam no renovar da fusão, semelhante ao vaivém das ondas que se penetram e se perdem uma na outra. Esse desapossamento é tão completo que no estado de nudez, que o anuncia, e que é o seu emblema, a maior parte dos seres humanos se esconde, mais ainda se a ação erótica, que acaba de desapossá-los, acompanha a nudez. O desnudar-se, visto nas civilizações onde isso tem um sentido pleno, é, quando não um simulacro, pelo menos uma equivalência sem gravidade da imolação. Na Antiguidade, a destituição (ou a destruição) que funda o erotismo era bastante sensível para justificar uma aproximação do ato de amor e do sacrifício. Quando eu falar do erotismo sagrado, que diz respeito à fusão dos seres com um além da realidade imediata, retomarei o sentido do sacrifício. Mas, desde já, insisto no fato de que o parceiro feminino do erotismo aparecia como a vítima, o masculino como o sacrificador, um e outro, durante a consumação, se perdendo na continuidade estabelecida por um ato inicial de destruição.

O que tira em parte o valor dessa comparação é a pouca gravidade da destruição de que estamos falando. Poderíamos dizer apenas que se o elemento de violação, e mesmo de violência, que a constitui, falha, a atividade erótica atinge com mais dificuldade a plenitude. Entretanto, a destruição real, o ato de morrer propriamente dito, não introduziria uma forma de erotismo mais perfeita que a bem vaga equivalência de que falei. O fato de, em seus romances, o marquês de Sade ver no assassínio o ápice da excitação erótica tem somente este sentido: que, levando às últimas conseqüências o movimento esboçado que descrevi, não nos afastamos necessariamente do erotismo. Há na passagem da atitude normal ao desejo uma fascinação fundamental da morte. O que está em jogo no erotismo é sempre uma dissolução das formas constituídas. Digo: a dissolução dessas formas de vida social, regular, que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que nós somos. Mas no erotismo, menos ainda que na

reprodução, a vida descontínua não está condenada, apesar de Sade, a desaparecer: ela está somente posta em questão. Ela deve ser incomodada, perturbada ao máximo. Existe uma busca de continuidade, mas em princípio somente se a continuidade, que só a morte dos seres descontínuos estabeleceria definitivamente, não triunfar. Trata-se de introduzir, no interior de um mundo fundado sobre a descontinuidade, toda a continuidade de que este mundo é suscetível. A aberração de Sade excede essa possibilidade. Ela tenta um pequeno número de seres, e às vezes há os que vão até o fim. Mas, para a totalidade dos homens normais, atos definitivos não dão senão a direção extrema das ações essenciais. Há um terrível excesso do movimento que nos anima: o excesso ilumina o sentido do movimento. Mas isto é para nós apenas um signo monstruoso, a nos lembrar constantemente que a morte, *ruptura* dessa descontinuidade individual a que a angústia nos prende, se nos propõe como uma verdade mais eminente que a vida.

O erotismo dos corpos tem de qualquer maneira algo de pesado, de sinistro. Ele guarda a descontinuidade individual, e isto é sempre um pouco no sentido de um egoísmo cínico. O erotismo dos corações é mais livre. Ele se separa, na aparência, da materialidade do erotismo dos corpos, mas dele procede, não passando, com freqüência, de um seu aspecto estabilizado pela afeição recíproca dos amantes. Ele pode se desligar inteiramente daquele, mas isto são exceções, justificadas pela grande diversidade dos seres humanos. Em sua origem, a paixão dos amantes prolonga no campo da simpatia moral a fusão dos corpos entre si. Ela a prolonga ou lhe serve de introdução. Mas, para aquele que a sente, a paixão pode ter um sentido mais violento que o desejo dos corpos. Nunca devemos esquecer que, apesar das promessas de felicidade que a acompanham, ela introduz inicialmente a confusão e a desordem. A paixão venturosa acarreta uma desordem tão violenta que a felicidade em questão, antes de ser uma felicidade cujo gozo é possível, é tão grande que é comparável ao seu oposto, o sofrimento. Sua essência é a substituição de uma descontinuidade persistente por uma continuidade maravilhosa entre dois seres. Mas essa continuidade é sobretudo sensível na angústia, na medida em que ela é inacessível, na medida em que ela é busca na impotência e na agitação. Uma felicidade tranqüila, onde o sentimento de segurança predomina, só tem sentido se encontrar a calma para o longo sofrimento que a precedeu. Pois há para os amantes mais chance de não poder se reencontrar longamente do que gozar de uma contemplação alucinada da continuidade que os une.

As chances de sofrer são tão grandes que só o sofrimento revela a inteira significação do ser amado. A posse do ser amado não significa a morte; ao contrário, a sua busca implica a morte. Se o amante não pode possuir o ser amado, algumas vezes pensa em matá-lo: muitas vezes ele preferiria matar a perdê-lo. Ele deseja em outros casos sua própria morte. O que está em jogo nessa fúria é o sentimento de uma continuidade possível percebida no ser amado. Ao amante parece que só o ser amado — isto tem por causa correspondências difíceis de definir, acrescentando à possibilidade de união sensual a união dos corações — pode neste mundo realizar o que nossos limites não permitem, a plena fusão de dois seres, a continuidade de dois seres descontínuos. A paixão nos engaja assim no sofrimento, uma vez que ela é no fundo a procura de um impossível e, superficialmente, sempre a busca de um acordo dependente de condições aleatórias. Entretanto, ela promete ao sofrimento fundamental uma saída. Nós sofremos com nosso isolamento na individualidade descontínua. A paixão nos repete incessantemente: se você

possuísse o ser amado, este coração que a solidão de-, ora formaria um só coração com o do ser amado. Pelo menos em par-e, esta promessa é ilusória. Mas, na paixão, a imagem dessa fusão toma corpo, às vezes de maneira diferente para cada um dos amantes, um uma louca intensidade. Para além de sua imagem, de seu projeto, a fusão precária que reserva a sobrevivência do egoísmo individual pode, por seu lado, entrar na realidade. Pouco importa: dessa fusão precária ao mesmo tempo profunda, o sofrimento — a ameaça de uma separação — deve, o mais freqüentemente, manter a plena consciência.

Nós devemos, seja como for, tomar consciência de duas possibilidades opostas.

Se a união dos dois amantes é o efeito da paixão, ela invoca a morte, o desejo de matar ou o suicídio. O que caracteriza a paixão é um halo de morte. Abaixo dessa violência — à qual responde o sentimento de contínua violação da individualidade descontínua — começa o campo do hábito e do egoísmo a dois, o que quer dizer uma nova forma de descontinuidade. É somente na violação — com estatuto de morte — do isolamento individual que aparece essa imagem do ser amado que tem para o amante o sentido de tudo o que é. O ser amado para o amante é a transparência do mundo. O que transparece no ser amado é aquilo de que falarei daqui a pouco a propósito do erotismo divino ou sagrado. É o ser pleno, ilimitado, que não limita mais a descontinuidade pessoal. É, em síntese, a continuidade do ser percebida como uma libertação a partir do ser do amante. Há uma absurda, uma enorme desordem nessa aparência, mas, através do absurdo, da desordem, do sofrimento, uma verdade de milagre. Nada, no fundo, é ilusório na verdade do amor: o ser amado equivale para o amante, para o amante só, sem dúvida, pouco importa, à verdade do ser. O acaso quer que, através dele, a complexidade do mundo tendo desaparecido, o amante perceba o fundo do ser, a simplicidade do ser.

Para além das possibilidades precárias, dependendo de acasos favoráveis que asseguram a posse do ser amado, a humanidade se esforçou desde as mais remotas eras para alcançar, fora desses acasos, a continuidade que a liberta. O problema surgiu diante da morte, que precipita aparentemente o ser descontínuo na continuidade do ser. Esta maneira de ver não se impõe desde o princípio ao espírito, entretanto a morte, sendo a destruição de um ser descontínuo, não afeta em nada a continuidade do ser, que existe, geralmente, fora de nós. Eu não esqueço que, no desejo de imortalidade, o que entra em jogo é a preocupação de assegurar a sobrevivência na descontinuidade — a sobrevivência do ser pessoal—, mas eu deixo a questão de lado. Insisto no fato de que, a continuidade do ser estando na origem dos seres, não é atingida pela morte, é independente dela, e mesmo até *manifestada por ela*. Este pensamento me parece ser a base da interpretação do sacrifício religioso, que pode ser comparado, como eu disse há pouco, à ação erótica. Esta, dissolvendo os seres que nela se engajam, lhes revela a continuidade, lembrando o desenrolar das águas tumultuosas. No sacrifício, não há somente desnudamento, há imolação da vítima (ou se o objeto do sacrifício não for um ser vivo, há, de alguma maneira, destruição desse objeto). A vítima morre, enquanto os assistentes participam de um elemento que revela sua morte. Este elemento é o que se pode chamar, com os historiadores das religiões, de *sagrado*. O sagrado é justamente a continuidade do ser revelada àqueles que fixam sua atenção, num rito solene, na morte de um ser descontínuo. Há, devido à morte violenta, ruptura da descontinuidade de um ser: o que subsiste e que, no silêncio que cai, os espíritos ansiosos sentem é a *continuidade* do ser, a que a vítima é devolvida. Só um sacrifício espetacular, operado em condições que determinam o caráter

sério e coletivo da religião, é suscetível de revelar o que de hábito escapa à atenção. Não poderíamos, por outro lado, imaginar o que aparece no mais secreto do ser dos assistentes se não pudéssemos nos referir às experiências religiosas que fizemos pessoalmente, mesmo que sejam as de nossa infância. Tudo nos leva a crer que, essencialmente, o *sagrado* dos sacrifícios primitivos é o análogo ao *divino* das religiões atuais.

Disse há pouco que falarei do erotismo sagrado; eu me teria feito compreender melhor se tivesse falado desde o começo de erotismo divino. O amor de Deus é uma idéia mais familiar, menos desconcertante que o amor de um elemento sagrado. Não o fiz, repito, porque o erotismo, cujo objeto se situa para além do real imediato, está longe de ser redutível ao amor de Deus. Preferiria ser pouco inteligível a ser inexato.

Essencialmente, o divino é idêntico ao sagrado, restrição feita à descontinuidade relativa da pessoa de Deus. Deus é um ser compósito, tendo no plano da afetividade, mesmo de uma maneira fundamental, a continuidade do ser de que estou falando. A representação de Deus não está menos ligada, tanto pela teologia bíblica quanto pela teologia racional, a um ser pessoal, a um *criador* distinto da totalidade daquilo que é. Da continuidade do ser, limito-me a dizer que ela não é, do meu ponto de vista, *conhecível* mas sua *experiência* nos é dada sempre, em parte, sob formas aleatórias, contestáveis. A experiência *negativa* só serve, a meu ver, para chamar a atenção, mas é uma experiência rica. Nunca devemos esquecer que a teologia positiva se desdobra numa teologia *negativa*, fundada na experiência mística.

Se bem que sejam coisas bem diferentes, a experiência mística é dada, parece-me, a partir da experiência universal que é o sacrifício religioso. Ela introduz, no mundo que é dominado pelo pensamento ligado à experiência dos objetos (e ao conhecimento do que desenvolve em nós a experiência dos objetos), um elemento que não ocupa um lugar nas construções desse pensamento intelectual, a não ser negativamente, como uma determinação de seus limites. Com efeito, o que a experiência mística revela é uma ausência de objeto. O objeto se identifica com a descontinuidade, e a experiência mística, na medida em que temos em nós a força de operar uma ruptura de nossa descontinuidade, introduz em nós o sentimento da continuidade. Ela o introduz por outros meios sem ser o do erotismo dos corpos ou dos corações. Mais exatamente, ela se priva de meios que não dependem da vontade. A experiência erótica ligada ao real é uma espera do aleatório, é a espera de um ser dado e das circunstâncias favoráveis. O erotismo sagrado, dado na experiência mística, quer somente que nada perturbe o indivíduo.

Em princípio (não é uma regra), a índia encara com simplicidade a sucessão das diferentes formas de que falei: a experiência mística é reservada à idade madura, quando se está perto da morte: no momento em que faltam as condições favoráveis à experiência real. A experiência mística ligada a alguns aspectos das religiões positivas opõe-se às vezes a essa aprovação da vida até na morte, onde eu vislumbro geralmente o sentido profundo do erotismo.

Mas a oposição não é necessária. A aprovação da vida até na morte é desafio, tanto no erotismo dos corações quanto no dos corpos, desafio, por indiferença, à morte. A vida é acesso ao ser: se a vida é mortal, a continuidade do ser não o é. A aproximação e a embriaguez da continuidade dominam a consideração da morte. Em primeiro lugar, a desordem erótica imediata nos dá um sentimento que ultrapassa tudo, de forma que as

sombrias perspectivas ligadas à situação do ser descontínuo caem no esquecimento. E, para além da embriaguez que se abre à vida juvenil, é-nos dado o poder de abordar a morte de frente, e de aí ver, enfim, a abertura à continuidade ininteligível, desconhecível, que é o segredo do erotismo *e* cujo segredo só o erotismo desvenda. Quem me acompanhou até aqui apreendeu com toda clareza na unidade das formas do erotismo o sentido da frase que citei no princípio:

"Não há melhor meio de se familiarizar com a morte do que associá-la a uma idéia libertina".

O que eu disse permite apreender, em si mesma, a unidade do domínio erótico aberto em nós por uma recusa da vontade de nos fecharmos em nós mesmos. O erotismo abre para a morte. A morte abre para a negação da duração individual. Poderíamos, sem violência interior, assumir uma negação que nos leva ao limite de todo o possível?

Eu queria, para terminar, ajudá-los a sentir plenamente que o lugar para onde eu quis lhes conduzir, por menos familiar que lhes possa ter parecido, é o lugar do cruzamento de violências fundamentais.

Falei de experiência mística, não falei de poesia. Não poderia ter feito isto sem antes penetrar num dédalo intelectual: sentimos tudo o que é a poesia. Ela nos funda, mas não sabemos falar dela. Não falarei agora, mas creio tornar mais *sensível* a idéia de continuidade que quis salientar e que não pode continuar a ser confundida com a do Deus dos teólogos, lembrando estes versos de um dos poetas mais violentos, Rimbaud:

Elle est retrouvée.
Quoi? L'éternité.
C'est Ia mer allée
Avec le soleil *

A poesia conduz ao mesmo ponto como cada forma do erotismo; conduz à indistinção, à fusão dos objetos distintos. Ela nos conduz à eternidade, à morte, e pela morte, à continuidade: a poesia é *l'éternité. C'est Ia mer allée avec le soleil.*

* "Foi reencontrada. / O quê? A eternidade. / O mar de partida / Com o sol." (N. do T.)

Primeira Parte

O interdito e a transgressão

Capítulo I
O erotismo na experiência interior

O erotismo, aspecto "imediato" da experiência interior, opondo-se à sexualidade animal

O erotismo é um dos aspectos da vida interior do homem. Nisso nos enganamos porque ele procura constantemente fora um objeto de desejo. Mas este objeto responde à *interioridade* do desejo. A escolha de um objeto depende sempre dos gostos pessoais do indivíduo: mesmo se ela recai sobre a mulher que a maioria teria escolhido, o que entra em jogo é freqüentemente um aspecto indizível, não uma qualidade objetiva dessa mulher, que talvez não tivesse, se ela não nos tocasse o ser interior, nada que nos forçasse a escolhe-la. Em resumo, mesmo estando de acordo com a maioria, a escolha humana difere da do animal: ela apela para essa mobilidade interior, infinitamente complexa, que é típica do homem. O animal tem ele próprio uma vida subjetiva, mas essa vida, parece, lhe é dada, como acontece com os objetos sem vida, de uma vez por todas. O erotismo do homem difere da sexualidade animal justamente no ponto em que ele põe a vida interior em questão. *O erotismo é na consciência do homem aquilo que põe nele o ser em questão.* A própria sexualidade animal introduz um desequilíbrio e este desequilíbrio ameaça a vida, mas o animal não o sabe. Nele nada se abre que se assemelhe com uma questão.

Seja como for, se o erotismo é a atividade sexual do homem, o é na medida em que ela difere da dos animais. A atividade sexual dos homens não é necessariamente erótica. Ela o é sempre que não for rudimentar, que não for simplesmente animal.

Importância decisiva da passagem do animal ao homem

Na passagem do animal ao homem, sobre a qual pouco sabemos, é dada a determinação fundamental. Dessa passagem, todos os *acontecimentos* nos são subtraídos; sem dúvida, definitivamente. Entretanto, nós estamos menos desarmados do que parece à primeira vista. Sabemos que os homens fabricaram instrumentos e os utilizaram a fim de prover sua subsistência, depois, sem dúvida, bastante depressa, suas necessidades supérfluas. Resumindo, eles se distinguiram dos animais pelo *trabalho.* Paralelamente, eles se impuseram restrições conhecidas como *interditos.* Essas interdições essencialmente — e certamente — recaíram sobre a atitude para com os mortos. É provável que elas tenham tocado ao mesmo tempo — ou pela mesma época — a atividade sexual. A data antiga da atitude para com os mortos aparece nas numerosas descobertas de ossos recolhidos por seus contemporâneos. Em todo caso, o homem de Neandertal, que não era inteiramente um homem, que não tinha ainda atingido rigorosamente a posição ereta, e cujo crânio não diferia tanto quanto o nosso dos antropóides, enterrou muitas

vezes seus mortos. As interdições sexuais não remontam certamente a esses tempos longínquos. Podemos dizer que elas aparecem por toda parte onde a humanidade surgiu, mas, na medida em que devemos nos ater aos dados da pré-história, não encontramos nada de tangível que o comprove. O sepultamento dos mortos deixou vestígios, mas nada subsiste que nos dê mesmo uma indicação sobre as restrições sexuais dos homens mais antigos.

Podemos admitir somente que eles trabalhavam, uma vez que conhecemos seus instrumentos. Uma vez que o trabalho, tanto quanto parece, criou logicamente a reação que determina a atitude diante da morte, é legítimo pensar que o interdito regulando e limitando a sexualidade foi também o seu contragolpe, e que o conjunto dos comportamentos *humanos* fundamentais — trabalho, consciência da morte, sexualidade contida — remontam ao mesmo período distante.

Os vestígios do trabalho aparecem desde *o paleolítico inferior* e o sepultamento mais antigo que conhecemos data *do paleolítico médio.* Na verdade, trata-se de tempos que duraram, segundo os cálculos atuais, centenas de milhares de anos: esses intermináveis milênios correspondem à mudança a partir da qual o homem se desvencilhou da animalidade inicial. Ele escapou trabalhando, compreendendo que morria e passando da sexualidade livre à sexualidade envergonhada de onde nasceu o erotismo. O homem propriamente dito, a que chamamos nosso semelhante, que aparece desde os tempos das cavernas pintadas *(o paleolítico superior), é* determinado pelo conjunto dessas mudanças existentes no plano religioso e que, sem dúvida, ele leva consigo.

O erotismo, sua experiência interior, e sua comunicação relacionados com elementos objetivos e com a perspectiva histórica em que estes elementos nos aparecem

Há uma desvantagem nesta maneira de falar do erotismo. Se eu o tomo como a atividade genética própria do homem, defino-o objetivamente. Relego, todavia, para um segundo plano, apesar do meu interesse, o estudo objetivo do erotismo. Minha intenção é, ao contrário, examinar no erotismo um aspecto da *vida interior,* se quisermos, da vida religiosa do homem.

O erotismo, eu o disse, é aos meus olhos o desequilíbrio em que o próprio ser se põe conscientemente em questão. Em certo sentido, o ser se perde objetivamente, mas nesse momento o indivíduo identifica-se com o objeto que se perde. Se for preciso, posso dizer que, no erotismo, EU me perco. Não é, sem dúvida, uma situação privilegiada. Mas a perda voluntária implicada no erotismo é flagrante. Ninguém pode duvidar disso. Falando agora do erotismo, tenho a intenção de me exprimir sem rodeios em nome do seu sujeito, mesmo se, para começar, introduzo considerações objetivas. Mas se eu falo dos movimentos do erotismo objetivamente, devo dizer logo de saída, é que nunca a experiência interior é dada independentemente de visões objetivas. Nós a encontramos sempre associada a determinado aspecto, inegavelmente objetivo.

A determinação do erotismo é primitivamente religiosa e meu livro está mais próximo da "teologia" que da história erudita da religião

Insisto: se às vezes falo a linguagem de um homem de ciência, isto é sempre uma aparência. O cientista fala de fora, tal como um anatomista do cérebro. (Isto não é inteiramente verdade: a história das religiões não pode suprimir a *experiência interior* que se tem ou teve da religião... Pouco importa se o cientista fez tudo para esquecê-la.) *Quanto a mim, eu falo da religião de dentro, como um teólogo fala da teologia.*

O teólogo, é verdade, fala de uma teologia *cristã.* Enquanto a *religião* de que falo não é, como o cristianismo, *uma* religião. É *a religião* sem dúvida, mas ela se define justamente pelo que, desde o princípio, não faz dela uma religião particular. Não estou falando nem de ritos, nem de dogmas, nem de uma comunidade determinados, mas só do problema que toda religião se colocou: assumo este problema, como o teólogo assume a teologia. Mas sem a religião cristã. Mesmo que só houvesse esta religião, apesar de tudo, eu me sentiria mesmo assim afastado do cristianismo. Isto é tão verdadeiro que o livro em que defino esta posição tem o *erotismo* como objeto. É sabido que o desenvolvimento do erotismo não é *em nada* exterior ao domínio da *religião,* mas justamente o cristianismo, opondo-se ao erotismo, condenou a maior parte das religiões. Em certo sentido, a religião cristã é talvez a menos religiosa.

Eu queria que entendessem com exatidão a minha atitude.

Primeiramente eu quis uma total ausência de pressupostos a fim de que nenhum me parecesse melhor do que outro. Não há nada que me ligue a alguma tradição particular. Assim, eu não posso deixar de ver no ocultismo ou no esoterismo um pressuposto que me interessa na medida em que ele responde à nostalgia religiosa, mas do qual me afasto, apesar de tudo, uma vez que ele implica uma *certa* crença. Digo que, à exceção dos cristãos, os pressupostos ocultistas são, a meu ver, os mais incômodos, pois ao se afirmarem num mundo em que os princípios da ciência se impõem, deliberadamente os ignoram. Transformam assim aquele que os acolhe naquilo que seria, entre os seus, um homem que soubesse da existência do cálculo, mas se recusasse a corrigir seus erros de adição, ciência não me cega (uma vez cego, eu não poderia senão responder mal às suas exigências) e, igualmente, a matemática não me incomoda. Admito que me digam "dois e dois são cinco"?, mas se alguém, visando um fim preciso, faz contas comigo, esqueço a identidade pretendida de cinco e de dois e dois. Ninguém saberia diante de mim colocar o problema *religião* a partir de soluções gratuitas que o atual *espírito de rigor* recusa. Não sou um homem de ciência enquanto falo de experiência interior, não de objetos, mas no momento em que falo de objetos, eu o faço como os homens de ciência, com o inevitável rigor.

Direi mesmo que, com freqüência, na atitude religiosa, em meio a uma tão grande avidez de respostas precipitadas, *religião* adquiriu o sentido de facilidade de espírito, e que minhas palavras iniciais levam leitores desprevenidos a pensar que se trata de aventura intelectual e não da incessante atividade que desloca o espírito para mais adiante, se foi preciso, mas pela *via* da filosofia e das ciências, em busca de todo o possível que ele pode abrir.

Todo mundo, seja quem for, reconhecerá que nem a filosofia, nem as ciências podem abordar o problema que a aspiração religiosa colocou. Mas todo mundo também reconhecerá que, nas condições em vigor, esta aspiração até aqui não pôde se traduzir a não ser por formas adulteradas. Jamais a humanidade pôde procurar o que a *religião* procura há muito tempo, a não ser num mundo em que sua busca dependia de causas duvidosas, subordinadas, quando não ao movimento dos desejos materiais, a paixões de circunstâncias: ela podia combater esses desejos e essas paixões, podia também servi-las, não podia ser-Ihes indiferente. A busca que a religião começou — e que prosseguiu — não deve menos que a da ciência ser libertada das vicissitudes históricas. Não que o homem não tenha inteiramente dependido dessas vissitudes. Mas isto é válido para o passado. Chega o instante, precário sem dúvida, em que, a sorte ajudando, não devemos mais esperar a decisão dos outros (em forma de dogma) antes de ter a experiência desejada. Até agora, podemos comunicar livremente o resultado dessa experiência.

Posso, nesse sentido, preocupar-me com *a religião,* não como o professor que dela relata a história, que fala entre outras pessoas do brâmane, mas como o próprio brâmane. Mas eu não sou nem brâmane nem nada, devo continuar uma experiência solitária, sem tradição, sem rito, e sem nada que me guie, sem nada também que me atrapalhe. Expresso em meu livro uma experiência sem recorrer ao que quer que seja de particular, tendo essencialmente o cuidado de comunicar a *experiência interior* — isto é, a meus olhos, a experiência religiosa — fora das religiões definidas.

Assim, minha pesquisa, que é fundada essencialmente pela *experiência interior,* difere em sua origem do trabalho do historiador das religiões, do etnógrafo ou do sociólogo. Sem dúvida, colocou-se a questão de saber se era possível para estes últimos se dirigir através dos dados que eles elaboravam, independentemente de uma *experiência interior* que eles tinham, de um lado, em comum com os seus contemporâneos, e que, de outro, era também até certo ponto sua experiência pessoal modificada por um combate com o mundo que fazia o objeto de seus estudos. Mas, no caso deles, podemos quase adiantar em princípio que: quanto menor o papel da experiência (quanto mais ela é discreta), maior é a autenticidade de seu trabalho. Não estou dizendo que quanto menor sua experiência, *menor o seu papel.* Estou, com efeito, convencido da vantagem, para um historiador, de ter uma experiência profunda, e se ele a tem, visto que ele a tem, o melhor é que ele se esforce para esquecê-la, e aborde os fatos de fora. Ele não pode esquecê-la completamente, não pode reduzir inteiramente o conhecimento dos fatos ao que lhe é dado de fora — e isto é melhor —, mas o ideal é que essa experiência *aja apesar dele,* na medida em que essa fonte do conhecimento é irredutível, na medida em que falar de religião sem referência interior à nossa experiência levaria a trabalhos sem vida, acumulando a matéria inerte, dada numa desordem ininteligível.

Em contrapartida, se eu encaro pessoalmente os fatos à luz da minha experiência, sei o que abandono, abandonando a objetividade da ciência. Primeiramente, eu o disse, não posso me proibir arbitrariamente o conhecimento que me dá o método impessoal: minha experiência supõe sempre o conhecimento dos objetos que ela põe em jogo (são, no erotismo, pelo menos, os corpos; na religião, as formas estabilizadas, sem as quais a prática religiosa *comum* não saberia ser). Esses corpos não nos são dados senão na perspectiva em que historicamente adquiriram seu sentido (seu valor erótico). Não podemos separar a nossa experiência dessas formas objetivas e de seus aspectos vistos de

fora, nem de seu aparecimento histórico. No plano do erotismo, as modificações do próprio corpo, que respondem aos movimentos vivos que nos sublevam interiormente, estão elas próprias ligadas aos aspectos sedutores e surpreendentes dos corpos sexuados.

Esses dados precisos, que nos vêm de todos os lados, podem não só se opor *à experiência interior* que lhes responde, mas também a ajudam a sair do fortuito que é típico do indivíduo. Mesmo estando associada à objetividade do mundo real, a experiência introduz fatalmente o arbitrário e, se não tivesse o caráter universal do objeto para o qual está voltada, não poderíamos falar dela. Da mesma forma, sem experiência, não poderíamos falar nem de erotismo, nem de religião.

As condições de uma experiência interior impessoal: a experiência contraditória do interdito e da transgressão

Seja como for, é necessário opor claramente o estudo que se estende o *menos possível no* sentido da *experiência* ao que aí avança resolutamente. É preciso que se diga ainda que este ficaria condenado à gratuidade que nos é familiar, se aquele não tivesse sido feito em primeiro lugar. Essa condição que hoje nos parece imprescindível é de data bem recente.

Em se tratando de erotismo (ou geralmente de religião), a sua *experiência interior* lúcida era impossível num tempo em que não aparecia às claras o jogo de balança do interdito e da transgressão que ordena a possibilidade de um e de outro. Não basta saber que existe esse jogo. O conhecimento do erotismo, ou da religião, exige uma experiência pessoal, igual e contraditória, do interdito e da transgressão.

Essa dupla experiência é rara. As imagens eróticas, ou religiosas, suscitam essencialmente em uns os comportamentos do interdito, em ou mis, comportamentos contrários. Os primeiros são tradicionais. Os segundos são comuns, pelo menos sob a forma de uma pretensa volta *à natureza,* à qual se opunha o interdito. Mas a transgressão difere da "volta à natureza": *ela suspende o interdito sem suprimi-lo.*[1] Aí esconde-se o suporte do erotismo e se encontra, ao mesmo tempo , o suporte das religiões. Eu anteciparia o desenvolvimento de meu estudo se me estendesse inicialmente sobre a profunda cumplicidade da lei e de sua violação. Mas se é verdade que a desconfiança (o movimento incessante da dúvida) é necessária a quem se esforça por descrever a *experiência* de que estou falando, ela deve particularmente satisfazer às exigências que posso desde já formular.

Devemos inicialmente nos dizer de nossos sentimentos que eles tendem a dar uma feição pessoal a nossos pontos de vista. Mas essa dificuldade é geral; é relativamente simples, a meu ver, examinar em que minha *experiência interior coincide* com a dos outros, e por que meio ela me faz *comunicar* com eles. Isto não é admitido de hábito, mas o caráter vago e geral de minha proposição me impede de insistir sobre ela. E mais: os

---

[1] Inútil insistir no caráter hegeliano dessa operação que responde ao momento da dialética expressa pelo verbo alemão intraduzível *aufheben* (ultrapassar no presente).

obstáculos opostos à comunicação da *experiência* me parecem de uma outra natureza; eles se relacionam com o *interdito* que a funda e com a duplicidade de que falo, conciliando coisas cujo princípio é inconciliável, o respeito à lei e a violação, o interdito e a transgressão.

De duas coisas, uma: ou o interdito age, desde então a *experiência* não se realiza ou só se realiza casualmente, permanecendo fora do campo da consciência; ou não age: dos dois casos, este é o mais desfavorável. Com freqüência, para a ciência, o interdito não é justificado, é patológico, é feito da neurose. Ele é, então, conhecido *de fora:* se mesmo nós temos a sua experiência pessoal, na medida em que o imaginamos doentio, nele vemos um mecanismo exterior que penetra em nossa consciência. Esta maneira de ver não suprime a experiência, mas lhe dá um sentido menor. Assim, o interdito e a transgressão, se são descritos, o são como objetos, o são pelo historiador — ou pelo psiquiatra (ou pelo psicanalista).

O erotismo encarado pela inteligência como uma coisa é, como a religião, uma coisa, um objeto monstruoso. O erotismo e a religião nos são fechados na medida em que não os situamos deliberadamente no plano da experiência *interior*. Nós os situamos no plano das *coisas* que conhecemos de fora, se cedermos, mesmo sem o saber, ao interdito. O interdito observado fora do medo não tem mais a contrapartida de desejo que é o seu sentido profundo. O pior é que a ciência, cujo movimento quer que ela trate o interdito objetivamente, procede do interdito, mas ao mesmo tempo o recusa, posto que ele não é racional! Só a experiência de dentro lhe confere o aspecto global, o aspecto em que ele é finalmente justificado. Se fazemos obra de ciência, com efeito, abordamos os objetos enquanto eles são exteriores ao sujeito que somos: o próprio cientista torna-se, na ciência, um objeto exterior ao sujeito, que constitui sozinho obra de ciência (mas não poderia fazê-lo se inicialmente ele não se tivesse negado como sujeito). Tudo vai bem se o erotismo é condenado, se antecipadamente nós o rejeitamos, se nos libertamos dele, mas se (como ela o faz freqüentemente) a ciência condena a religião (a religião moral) que se revela, nesse ponto, ser o fundamento da ciência, deixamos de nos opor legitimamente ao erotismo. Não nos *opondo* mais a ele, devemos deixar de fazer dele uma coisa, um objeto exterior a nós.[2] Devemos encará-lo como o movimento do ser em nós mesmos.

É difícil dizer se o interdito tem todo poder de ação. Ele fez antecipadamente o papel da ciência: colocava seu objeto a distância, que ele proibia, de nossa consciência, e ocultava ao mesmo tempo de nossa consciência — da consciência clara pelo menos — o movimento de medo cuja conseqüência era o interdito. Mas a rejeição do objeto inquietador, e da inquietação, foi necessária à clareza — imperturbável — do mundo da atividade, do mundo objetivo. Sem o interdito, sem o primado do interdito, o homem não poderia ter chegado à consciência clara e distinta sobre a qual a ciência é fundada. O interdito elimina a violência e nossos movimentos de violência (entre os quais os que respondem ao impulso sexual) destroem em nós a ordem tranqüila sem a qual a consciência humana é inconcebível. Mas se a consciência deve agir justamente sobre os movimentos confusos da violência, isto implica primeiramente que ela pode ter-se

[2] Isto vale para toda a psicologia, mas sem o erotismo e a religião a psicologia não é, na realidade, senão um saco vazio. Bem sei, estou me valendo, por enquanto, de um equívoco entre o erotismo e a religião, mas sé, o desenvolvimento desta obra tratará de desfazê-lo.

constituído fora do alcance dos interditos: isto supõe ainda que poderíamos dirigir sua luz sobre os próprios interditos, sem os quais ela não existiria. A consciência não pode então encará-los como um erro de que seríamos a vítima, mas como os efeitos do sentimento fundamental de que a humanidade dependeu. A verdade dos interditos é a chave de nossa atitude humana. Devemos, podemos saber exatamente que os interditos não são impostos de fora. Isto nos aparece na angústia, no momento em que *transgredimos* o interdito, sobretudo no momento suspenso quando ele ainda atua e que, mesmo assim, cedemos ao impulso a que ele se opunha. Se observamos o interdito, se a ele nos submetemos, não temos mais consciência dele. Mas sentimos no momento da transgressão si angústia sem a qual o interdito não existiria: é a experiência do pecado. A experiência leva à transgressão realizada, à transgressão bem sucedida que, sustentando o interdito, sustenta-o para *dele tirar prazer*. *A experiência interior do mutismo exige de quem a pratica uma sensibilidade bem maior ao desejo que leva a infringir o interdito que à angustia que o funda*. É a sensibilidade *religiosa*, que liga sempre estreitamente o desejo e o medo, o prazer intenso e a angústia.

Os que ignoram (ou que provam só furtivamente) os sentimentos de angústia, náusea e horror comuns às jovens do século passado não são suscetíveis a isso, acontecendo o mesmo com os que limitam tais sentimentos. Esses sentimentos nada têm de doentio; mas são, na vida de um homem, o que é a crisálida para um animal perfeito. A *experiência interior* do homem é dada no instante em que, rompendo a crisálida, ele tem consciência de se rasgar a si mesmo e não a resistência colocada de fora. O ultrapassar da consciência objetiva, que as paredes da crisálida limitavam, está relacionado com essa mudança radical.

Capítulo II
O interdito ligado à morte

A oposição do mundo do trabalho ou da razão ao mundo da violência

Nas páginas que se seguem, cujo objeto é o erotismo ardente (o ponto cego em que o erotismo atinge sua intensidade maior), abordarei de uma maneira sistemática a oposição dos dois temas inconciliáveis que são o interdito e a transgressão.

De qualquer maneira, o homem pertence a um e a outro desses dois mundos entre os quais sua vida, por mais que ele esteja atento, é dividida. O mundo do trabalho e da razão é a base da vida humana, mas o trabalho não nos absorve inteiramente e, se a razão comanda, nossa obediência nunca é sem limite. Com seu trabalho, o homem edificou o mundo racional, mas sempre subsiste nele um fundo de violência. A própria natureza é violenta e, por mais comedidos que sejamos, uma violência pode nos dominar de novo, que não é mais a violência natural, a violência de um ser racional que tentou obedecer, mas que sucumbe ao movimento que ele mesmo não pôde reduzir à razão. Há na natureza e subsiste no homem um movimento que sempre *excede os* limites e que nunca pode ser reduzido senão parcialmente. Em geral não podemos prestar contas desse movimento. Ele é mesmo por definição aquilo que nada justificará jamais, mas vivemos sensivelmente sob seu poder: o universo onde vivemos não responde a nenhum fim que a razão limita, e se tentamos fazê-la responder a Deus, não fazemos senão associar *insensatamente* o excesso infinito, em cuja presença está nossa razão, a essa mesma razão. Mas pelo excesso que nele existe, esse Deus, cujo sentido gostaríamos de apreender, não pára, ao exceder esse sentido, de exceder os limites da razão.

Em nossa vida o excesso se manifesta na medida em que a violência prevalece sobre a razão. O trabalho exige um comportamento em que o cálculo do esforço, ligado à eficácia produtiva, é constante. Ele exige uma conduta sensata, onde os movimentos tumultuosos que se liberam na festa, e geralmente no jogo, não são decentes. Se não pudéssemos refrear esses movimentos, não seríamos suscetíveis ao trabalho, mas o trabalho introduz justamente a razão de refreá-los. Esses movimentos dão aos que a eles sucumbem uma satisfação imediata: o trabalho, ao contrário, promete aos que os dominam um lucro posterior, cujo interesse não pode ser discutido, a não ser do ponto de vista do momento presente. Desde os tempos mais remotos,[1] o trabalho introduziu uma pausa em cujo nome o homem deixava de responder ao impulso imediato que comandava a violência do desejo. É sem dúvida arbitrário sempre opor a abnegação, que está na base do

[1] O trabalho fundou o homem: os primeiros sinais de sua existência são os instrumentos de pedra. Bem remotamente, parece que o australopiteco , ainda longe da forma acabada com que hoje o representamos, deixou tais instrumentos: ele viveu há cerca de um milhão de anos antes de nós (enquanto o homem de Neandertal, ao qual remontam as primeiras sepulturas, não nos precede senão de alguns cem mil anos).

trabalho, a movimentos tumultuosos cuja necessidade não é constante. O trabalho começado cria, entretanto, uma impossibilidade de responder a essas solicitações imediatas que podem nos tornar indiferentes a resultados desejáveis mas cujo interesse relaciona-se apenas com o futuro. A maior parte do tempo o trabalho é a ocupação de uma coletividade, e a coletividade deve se opor, no tempo reservado ao trabalho, aos movimentos de excesso contagioso em que nada mais existe, a não ser o abandono imediato ao excesso. Isto é, à violência. Da mesma forma, a coletividade humana, em parte consagrada ao trabalho, define-se nos *interditos,* sem os quais ela não se teria transformado neste *mundo de trabalho* que ela é essencialmente.

O objeto fundamental dos interditos é a violência

O que impediu perceber em sua simplicidade essa articulação decisiva da vida humana foi o capricho que reinou na promulgação dos interditos, que freqüentemente lhes deu uma insignificância superficial. A significação dos interditos, se nós os encararmos em sua totalidade e, em particular, se levarmos em consideração aqueles que não deixamos de observar religiosamente, é, entretanto, redutível a um elemento simples. Eu o enuncio sem poder mostrá-lo de imediato (somente à medida que eu avançar em minha reflexão, que eu quis sistemática, é que o seu fundamento aparecerá): o que o mundo do trabalho exclui através dos interditos é a violência; no campo em que eu estou desenvolvendo minha pesquisa, trata-se ao mesmo tempo da reprodução sexual e da morte. É só mais adiante que poderei estabelecer a unidade profunda desses contrários aparentes que são o nascimento e a morte. Entretanto, desde o começo, sua conexão exterior é revelada no *universo sádico,* que se propõe à meditação de quem refletir sobre o erotismo. Sade — o que ele quis dizer geralmente horroriza mesmo aqueles que fingem admirá-lo e não reconheceram por si mesmos este fato angustiante: que o movimento do amor, levado ao extremo, é um movimento de morte. Essa relação não deveria parecer paradoxal: o excesso que dá origem à reprodução e o que é a morte só podem ser compreendidos um com a ajuda do outro. Mas parece, desde o princípio, que os dois interditos iniciais se referem, o primeiro, à morte, e o outro, à função sexual.

Os dados pré-históricos do interdito ligado à morte

"Não matarás." "Não pecarás contra a castidade..." São estes os dois mandamentos fundamentais que a Bíblia prega e que, essencialmente, não deixamos de observar.

O primeiro desses interditos é a conseqüência da atitude humana para com os mortos.

Refiro-me à fase mais remota de nossa espécie, onde nosso destino foi decidido. Antes mesmo de o homem ter o aspecto que tem hoje, o *homem de Neandertal,* ao qual os estudiosos da pré-história dão o nome de *Homo faber*, já fabricava instrumentos de pedra variados, freqüentemente bem elaborados, com os quais ele trabalhava a pedra — ou a madeira. Esta espécie de homem, vivendo cem mil anos antes de nós, embora já se

parecesse conosco, parecia-se ainda com o antropóide. Se bem que ele tivesse como nós a posição ereta, suas pernas eram ainda um pouco dobradas; quando caminhava, apoiava-se antes na planta que na parte exterior dos pés. Não tinha como nós o pescoço destacado do corpo (embora certos homens tenham conservado algo de seu aspecto simiesco). Ele tinha a testa baixa e a arcada superciliar proeminente. Não conhecemos senão os ossos desse homem rudimentar; não podemos saber exatamente o aspecto de seu rosto; e nem mesmo se sua expressão já era *humana.* Sabemos somente que ele trabalhou e se afastou da violência.

Se olharmos sua vida globalmente, vemos que ele permaneceu no domínio da violência. (Nós mesmos não a abandonamos inteiramente.) Mas ele escapou em parte a seu poder. Ele trabalhava. Temos o testemunho de sua habilidade técnica deixada nos variados e numerosos instrumentos de pedra. Esta habilidade já era tão grande que, mesmo se tivesse podido retomar e melhorar mecanicamente a concepção inicial, teria chegado igualmente a resultados não só regulares, mas também aperfeiçoados com o tempo. Seus instrumentos não são, aliás, as únicas provas de uma oposição à violência. As *sepulturas* deixadas pelo *homem de Neandertal são* igualmente um testemunho disso.

O que esse homem reconheceu de monstruoso e de surpreendente — e mesmo de maravilhoso — com o trabalho foi a morte.

O tempo assinalado pela história para o *homem de Neandertal é* o paleolítico médio. Desde o paleolítico inferior que, segundo parece, o precedeu de centenas de milhares de anos, existiam seres humanos bastante parecidos que, como os neandertalenses, deixaram testemunhos de seu trabalho: as ossadas que nos chegaram desses homens nos levam a pensar que a morte já começava a inquietá-los, visto que os crânios pelo menos, por seu lado, já constituíam objeto de atenção. Mas a inumação, tal como a humanidade atual, em seu todo, continua a praticá-la *religiosamente,* aparece pelo fim do paleolítico médio: pouco tempo antes do desaparecimento do homem de Neandertal e da chegada de um homem exatamente parecido conosco, ao qual os estudiosos (reservando ao homem mais antigo o nome de *Homo faber)* dão o nome de *Homo sapiens.*

A prática da sepultura é o testemunho de um *interdito* semelhante ao nosso que concerne aos mortos, e à morte. Pelo menos, de uma forma vaga, a origem desse interdito é logicamente anterior a essa prática. Podemos mesmo admitir, num certo sentido e de forma superficial, que ele nasceu ao mesmo tempo que o trabalho, de maneira que nenhuma prova pôde subsistir e seu surgimento escapou mesmo aos que o viveram. Trata-se essencialmente de uma diferença feita entre o cadáver do homem e os outros objetos, como as pedras. Hoje essa diferença caracteriza ainda um ser humano em relação ao animal: o que chamamos de morte é em primeiro lugar a consciência que temos dela. Percebemos a passagem da vida à morte, isto é, ao objeto angustiante que é para o homem o cadáver de um outro homem. Para cada um daqueles que ele fascina, o cadáver é uma imagem de seu destino. Ele é testemunho de uma violência que não só destrói um homem, mas que destruirá todos os homens. O *interdito* que se apodera dos outros diante do cadáver é uma forma de *rejeitara violência*, de *se separar da violência.* A representação da violência, que devemos atribuir particularmente aos homens primitivos, é entendida necessariamente em oposição ao movimento do trabalho que é regulado por uma operação

racional. É, há muito tempo, reconhecido o erro de Lévy-Bruhl, que recusava ao primitivo um modo de pensar racional, atribuindo-lhe apenas os deslizamentos e as representações indiferenciadas da participação[2]: o trabalho não é evidentemente menos antigo que o homem, e se bem que o animal não seja sempre estranho ao trabalho, o trabalho humano, distinto do animal, nunca é estranho à razão. O homem acha que existe uma identidade fundamental entre ele e o objeto trabalhado e uma diferença, resultante do trabalho, entre sua matéria e o instrumento fabricado. Da mesma forma, ele tem a consciência da utilidade do instrumento, da série de causas e efeitos que o envolve. As leis que presidem as operações conscientes de onde provêm ou às quais serviram os instrumentos são desde o início as leis da razão. Estas leis dirigem as mudanças que o trabalho concebe e realiza. Sem dúvida, um primitivo não poderia tê-las articulado numa linguagem que lhe daria a consciência dos objetos designados, nem a da designação, nem a da própria linguagem. A maior parte do tempo o operário moderno não estaria também apto a formulá-las: entretanto, ele as observa fielmente. O primitivo pôde, em certos casos, pensar como Lévy-Bruhl o representou, de uma maneira insensata, pensar que uma coisa é, mas ao mesmo tempo não é, ou que ela pode num mesmo tempo ser o que ela é e outra coisa. A razão não dominava todo o seu pensamento, mas o dominava na operação do trabalho, de modo que um primitivo pôde conceber, sem formular, um mundo do trabalho ou da razão, a que o mundo da violência se opunha.[3] Certamente a morte difere, como se fosse uma desordem, da organização do trabalho: o primitivo podia sentir que a ordenação do trabalho lhe pertencia, enquanto a desordem da morte o ultrapassava, fazendo de seus esforços um contrasenso. O movimento do trabalho, a operação da razão, lhe servia, enquanto a desordem, o movimento da violência, arruinava o ser mesmo que está no fim das obras úteis. O homem, identificando-se com a ordenação que operava o trabalho, separou-se nessas condições da violência, que agia em sentido contrário.

O horror do cadáver enquanto signo da violência e ameaça de contágio da violência

Digamos, sem mais demora, que a violência, e a morte que a representa, têm um duplo sentido: de um lado o horror nos afasta, ligado ao apego que inspira a vida; do outro, um elemento solene, ao mesmo tempo assustador, nos fascina, introduzindo uma inquietação suprema. Voltarei a essa ambigüidade. Não posso em primeiro lugar senão indicar o aspecto essencial de um movimento de recuo diante da violência que traduz o *interdito* da morte.

O cadáver deve ter sido sempre o objeto de interesse por parte daqueles de quem ele era, quando vivo, companheiro, e nós devemos pensar que, vítima da violência, seus parentes tiveram o cuidado de preservá-lo de novas violências. A inumação significou, sem dúvida, desde os primeiros tempos, da parte daqueles que o sepultaram, o desejo que

[2] Não se pode dizer por isso que as descrições de Lévy-Bruhl sejam incorretas e não apresentem certo interesse. Se, como Cassirer, ele tivesse falado de "pensamento mítico" e não de "pensamento primitivo", não teria encontrado as mesmas dificuldades. O "pensamento mítico" po-de coincidir no tempo com o pensamento racional, de que não é a origem.

[3] As expressões mundo profano (= mundo do trabalho ou da razão) e mundo sagrado (= mundo da violência) são, entretanto, muito antigas. *Mas profano* e *sagrado* são palavras da linguagem irracional.

eles tinham de preservar os mortos da voracidade dos animais. Mas, mesmo que esse desejo tenha sido determinante na instauração do costume, não podemos associá-lo sobretudo a isso: por muito tempo o horror dos mortos dominou provavelmente de longe os sentimentos que a civilização domesticada desenvolveu. A morte era o signo da violência introduzida num mundo que ela podia destruir. Imóvel, o morto participava da violência que o tinha ferido: o que estava em contato com ele estava ameaçado pela destruição à que ele sucumbira. A morte originava-se de uma esfera tão alheia ao mundo familiar que só podia ser pensada de uma maneira oposta a que comanda o trabalho. O pensamento simbólico, ou mítico, que erroneamente Lévy-Bruhl chamou de primitivo, responde só a uma violência cujo princípio mesmo é transbordar o pensamento racional implicado pelo trabalho. Nesse modo de pensar, a violência que interrompeu o curso estabelecido das coisas não deixa de ser perigosa, visto que ela atingiu o morto. Ela constitui mesmo um perigo mágico, suscetível de agir a partir do morto pelo "contágio". O morto é um perigo para aqueles que ficam. Se eles devem enterrá-lo, é menos para colocá-lo ao abrigo, que para se porem eles próprios ao abrigo desse "contágio". Freqüentemente a idéia de "contágio" liga-se à decomposição do cadáver, onde se vê uma força temível, agressiva. A desordem que é biologicamente a putrefação futura, que como o cadáver presente é imagem do destino, carrega em si mesma uma ameaça. Nós não acreditamos mais na magia contagiosa, mas quem dentre nós poderia dizer que, diante de um cadáver cheio de vermes, não empalideceria? Os povos arcaicos vêem nos ossos que secam a prova de que a ameaça da violência, introduzida no instante da morte, já acabou. Com freqüência, o próprio morto, aos olhos dos que ficam, participa da desordem da violência ao ser arrastado por ela, e os seus ossos limpos mostram, enfim, que tudo se acalmou.

O interdito do assassínio

O interdito, no caso do cadáver, não parece sempre inteligível. Em *Totem e Tabu*, Freud, em razão de seu conhecimento superficial dos dados, aliás menos informes hoje, da etnografia, admitia que, geralmente, o interdito (o tabu) opunha-se ao *desejo* de tocar. O desejo de tocar os mortos não era, sem dúvida, antigamente, maior do que hoje. O interdito não anula necessariamente o desejo: diante do cadáver, o horror é imediato, infalível, e é, por assim dizer, impossível de lhe resistir. A violência que a morte manifesta não induz à tentação senão num sentido, quando se trata de encarná-la em nós *contra* um vivo, quando se apodera de nós o desejo de *matar*. O interdito do assassínio é um aspecto particular do interdito global da violência.

Aos olhos do homem arcaico, a violência é sempre a causa da morte: ela pode agir por efeito mágico, mas há sempre um responsável, há sempre assassínio. Estes dois aspectos do interdito são corolários. Devemos fugir da morte e colocar-nos ao abrigo das forças indomáveis que a habitam. Não devemos deixar se desencadear em nós outras forças análogas àquelas de que o morto foi vítima, que o possuem naquele instante.

Em princípio, a comunidade, constituída pelo trabalho, considera-se distante, em sua essência, da violência implicada na morte de um dos seus. Diante daquela morte, a coletividade tem o sentimento do interdito. Mas isto só é verdade para os membros de uma comunidade. O interdito age plenamente no interior do grupo. Fora, em relação aos

estrangeiros, o interdito é ainda sentido. Mas ele pode ser transgredido. A comunidade que o trabalho afasta da violência está com efeito longe dela no tempo do trabalho, e próxima daqueles que estão unidos pelo trabalho comum. Fora desse tempo determinado, fora de seus limites, a comunidade pode voltar à violência, pode se entregar ao assassínio na guerra que a opõe a uma outra comunidade.

Em certas condições, por um certo tempo, permite-se o assassínio dos membros de uma tribo determinada, e isto chega a ser mesmo necessário. Entretanto, as mais loucas hecatombes, a despeito da leviandade dos que dela são culpados, não suspendem inteiramente a maldição que atinge o homicídio. Se, às vezes, a Bíblia ordenando: "Não matarás" nos faz rir, este nosso riso não deixa de ser enganador. Uma vez derrubado o obstáculo, o interdito desrespeitado sobrevive à transgressão. O mais cruel dos assassinos não pode ignorar a maldição que o atinge. Pois a maldição é a condição de sua glória. Transgressões multiplicadas não podem vencer o interdito, *como se este nunca fosse senão o meio de atingir com uma gloriosa maldição o que ele rejeita.*

Há na proposição acima uma verdade primeira: o interdito fundado pelo medo não nos propõe somente observá-lo. A contrapartida não falha nunca. Derrubar uma barreira é, em si, algo de atraente; a ação proibida adquire um sentido que não tinha antes, quando um terror, ao nos afastar dela, cercava-a com um halo de glória. "Nada", escreve Sade, "contém a libertinagem.., a verdadeira maneira de espalhar e multiplicar os desejos é querer lhe impor limites. "[4] Nada contém a libertinagem..., ou melhor, de forma geral, não há nada que reduza a violência.

---

[4] Les Cent-vmgt Jours de Sodome. Introdução.

Capítulo III
O interdito ligado à reprodução

Um interdito universal opõe-se em nós à liberdade animal da vida sexual

Mais adiante chegarei à relação complementar que une o interdito, que rejeita a violência, a movimentos de transgressão que a liberam. Estes movimentos de contrapartida têm uma espécie de unidade: ao mostrar o momento em que se cria uma barreira e o momento em que ela é derrubada, cheguei a questionar um grupo de interditos paralelo ao que suscita a morte. Só num segundo momento é que eu poderia falar dos interditos cujo objeto é a sexualidade. Temos indícios muito antigos dos costumes que dizem respeito à morte: os documentos pré-históricos sobre a sexualidade são mais recentes; são enfim tantos que deles nada podemos concluir. Há sepulturas do paleolítico médio, mas os testemunhos da atividade sexual dos primeiros homens não vão além do paleolítico superior. A arte (a representação), que não aparece no tempo do *homem de Neandertal,*[1] *começa* com o *Homo sapiens,* cujas imagens que nos deixou dele mesmo são, diga-se de passagem, raras. Essas imagens são em princípio itifálicas. Sabemos, pois, que a atividade sexual, da mesma forma que a morte, interessa os homens desde cedo, mas não podemos, como no caso da morte, deduzir de um dado tão vago uma indicação clara. As imagens itifálicas, evidentemente, testemunham uma liberdade relativa. Elas não podem, entretanto, provar que os que as desenharam cultivavam, nesse plano, a liberdade sem limite. Podemos dizer somente que, em oposição ao trabalho, a atividade sexual é uma violência que, enquanto impulso imediato, poderia perturbar o trabalho: uma coletividade laboriosa, no momento do trabalho, não pode ficar à sua mercê. Somos pois levados a pensar que, desde a origem, a liberdade sexual teve de ser limitada pelo que se pode chamar de interdito, sem, no entanto, nada podermos dizer dos casos em que ele se aplicava. Quando muito, podemos acreditar que, inicialmente, o tempo do trabalho determinou esse limite. A única razão verdadeira que temos para admitir a existência muito antiga de um tal interdito é o fato de que em todos os tempos e em todos os lugares, na medida em que vamos obtendo informações, o homem é definido por uma conduta sexual subordinada a regras, a restrições definidas: o homem é um animal que permanece "interdito" diante da morte e da união sexual. Ele não o é inteiramente, mas num e noutro caso sua reação difere da dos outros animais.

Essas restrições variam grandemente de acordo com as épocas e os lugares. Todos os povos não sentem da mesma maneira a necessidade de esconder os órgãos da sexualidade; mas escondem geralmente da visão o órgão masculino em ereção; e, em princípio, o homem e a mulher procuram a solidão no momento da conjunção. A nudez,

[1] Este homem conhecia o emprego de matérias corantes, mas não deixou nenhum vestígio de desenho, enquanto esses vestígios são numerosos desde os primeiros tempos do *Homo sapiens.*

nas civilizações ocidentais, transformou-se no objeto de um interdito bastante pesado, bastante geral, mas o tempo presente questiona o que parecia ser um fundamento. A experiência que temos de mudanças possíveis não mostra, aliás, o sentido arbitrário dos interditos: ela prova, ao contrário, um sentido profundo que eles têm, apesar de mudanças superficiais que incidem sobre um ponto que em si mesmo não teve importância. Conhecemos hoje a fragilidade dos aspectos que demos ao interdito informe de onde decorre a necessidade de uma atividade sexual subordinada a restrições geralmente observadas. Mas adquirimos nessa ocasião a certeza de uma regra fundamental que exige nossa submissão a *certas* restrições em *comum.* O interdito que se opõe em nós à liberdade sexual é geral, universal; os interditos particulares são os seus aspectos variáveis.

Espanta-me ser o primeiro a dizer isto tão claramente. É comum isolar um "interdito" particular, como a proibição do incesto, que é somente um seu "aspecto", e só ir buscar explicação fora de seu fundamento universal que é a interdição informe e universal, cujo objeto é a sexualidade. Mas, excepcionalmente, Roger Caillois escreve: "Problemas que fizeram correr muita tinta, como a proibição do incesto, só podem receber solução exata se os considerarmos como casos particulares de um sistema que abranja a *totalidade* das interdições religiosas numa determinada sociedade".[2] A meu ver, a fórmula de Caillois é perfeita em seu princípio, mas "determinada sociedade" é ainda um caso particular, um aspecto. O que deve ser abordado no momento é a totalidade das interdições religiosas de todos os tempos, em todos os lugares. A fórmula de Caillois me leva a dizer desde já (sem nela me deter) desse "interdito informe e universal" que ele é sempre o mesmo. Como sua forma, seu objeto muda: mas, quer se trate da sexualidade ou da morte, o que é sempre visado é a violência, a violência que assusta e que fascina.

A proibição do incesto

O "caso particular" da proibição do incesto é o que mais chama a atenção, ao ponto de substituir numa representação geral o interdito sexual propriamente dito. Todos sabemos que existe um interdito sexual informe e indizível: a humanidade inteira o observa, mas de uma maneira bem diversificada, de acordo com os tempos e os lugares, de sorte que não foi possível se chegar a uma fórmula que permitisse falar dele de uma forma mais abrangente. A interdição do incesto, que não é menos universal, traduz-se em práticas precisas sempre rigorosamente bem formuladas, e uma só palavra, cujo sentido formal não é contestável, dá a sua definição geral. É esta a razão por que o incesto foi o objeto de numerosos estudos, enquanto o interdito do qual ele é apenas um caso particular, e de onde deriva um conjunto sem coerência, não ocupa um lugar no espírito dos que têm a oportunidade de estudar os comportamentos humanos. Tanto é verdade que a inteligência humana é levada a considerar o que é simples e definível e a negligenciar o que é vago, fugidio e variável. Assim, o interdito sexual escapou até agora à curiosidade dos estudiosos, enquanto as formas variadas do incesto, não menos claramente

[2] L'Homme et le Sacré, 2 ed., Gallimard, 1950, p. 71, nª 1.

determinadas que as das espécies animais, propunham o que eles queriam: enigmas sobre os quais podiam exercer sua sagacidade.

Nas sociedades arcaicas, a classificação das pessoas de acordo com a sua relação de parentesco e a determinação dos casamentos proibidos transformou-se, às vezes, numa verdadeira ciência. O grande mérito de Claude Lévi-Strauss é ter encontrado nos meandros infinitos de estruturas familiais arcaicas a origem de particularidades que não podem derivar unicamente dessa vaga interdição fundamental que levou geralmente os homens à observação de leis opostas à liberdade animal. As disposições referentes ao incesto responderam primeiramente à necessidade de desencadear nas regras existentes uma violência que, não sendo dominada, poderia ter perturbado a ordem à qual a coletividade desejava obedecer. Mas, independentemente dessa determinação fundamental, leis eqüitativas foram necessárias para distribuir as mulheres entre os homens; tais disposições, estranhas e precisas, se compreendem ao examinarmos o interesse de uma distribuição regular. O interdito atuava como uma regra qualquer, mas as regras foram estabelecidas para responder a preocupações secundárias, que nada tinham a ver com a violência sexual e com o perigo que ela apresentava para a ordem racional. Se Lévi-Strauss não tivesse mostrado qual a origem de um determinado aspecto da regra dos casamentos, não haveria nenhuma razão para não procurar aí o sentido da proibição do incesto. Segundo ele, este aspecto tinha respondido simplesmente à preocupação de dar uma solução ao problema da repartição das mulheres disponíveis através da doação.

Se continuarmos a procurar um sentido para o movimento geral do incesto, que proíbe a união física entre parentes próximos, devemos pensar primeiramente no sentimento forte que persiste. Este sentimento não é fundamental, mas as comodidades que decidiram modalidades do interdito não eram assim tão simples. Parece natural, num primeiro momento, procurar uma causa a partir de formas aparentemente muito antigas. Uma vez aprofundada, a pesquisa revela o contrário. A causa revelada não pôde ordenar o princípio de uma limitação, mas sim utilizar o princípio para fins ocasionais. Devemos relacionar o caso particular à "totalidade das interdições religiosas" que conhecemos e não deixamos de sofrer. Existe em nós algo de mais firme que o horror ao incesto? (A ele acrescento o respeito aos mortos, mas só posteriormente mostrarei essa unidade primeira onde o conjunto dos interditos aparece relacionado.) É inumano aos nossos olhos unir-se fisicamente ao pai, à mãe — e igualmente ao irmão ou à irmã. A definição dos que não devemos conhecer sexualmente é variável. Mas, sem que a regra tenha sido jamais definida, não devemos em princípio nos unir aos que viviam no ambiente familiar no momento em que nascemos; há, desse lado, uma limitação que seria mais clara, sem dúvida, se outros interditos variáveis, arbitrários aos olhos dos que não se submetem a ele, não estivessem aí confundidos. No centro, um núcleo bastante simples, bastante constante; em volta, uma mobilidade complexa, arbitrária, caracterizam esse interdito elementar: quase por toda parte se encontra o núcleo sólido, e ao mesmo tempo a mobilidade fluida que o cerca. Essa mobilidade dissimula o sentido do núcleo. O núcleo não é ele próprio intangível, mas, ao abordá-lo, percebemos melhor o horror primeiro, que se repercute ao acaso, algumas vezes de acordo com a comodidade. Trata-se sempre essencialmente de uma incompatibilidade da esfera onde domina a ação tranqüila e moderada com a

violência do impulso sexual. No decorrer dos séculos, as regras que daí decorrem podiam ser definidas sem um formalismo variável e arbitrário?[3]

O sangue menstrual e o sangue do parto

Outros interditos associados à sexualidade não nos parecem menos que o incesto redutíveis ao horror informe da violência, tais como a interdição do sangue menstrual e do parto. Estes líquidos são tidos como as manifestações da violência interna. Por si só, o sangue é signo de violência. O líquido menstrual tem mais o sentido da atividade sexual e da impureza que dele emana: a impureza é um dos efeitos da violência. O parto não pode ser desligado de um tal conjunto: não será ele mesmo um dilaceramento, um excesso transbordando o curso dos atos em ordem? Não terá o sentido da desmedida sem a qual nada poderia passar do nada ao ser, como o ser ao nada? Há, sem dúvida, um elemento gratuito nessas apreciações. De fato, esses interditos, mesmo se somos ainda sensíveis ao horror dessas impurezas, são aos nossos olhos insignificantes. Não se trata do núcleo estável. Esses aspectos subsidiários fazem parte do número dos elementos redutíveis que cercam esse núcleo mal definido.

[3] Deixei para a segunda parte (ver Estudo IV) uma análise mais detalhada do incesto, fundada no excelente livro de Claude Lévi-Strauss, *Les Structures Elérnentaires de Ia Parenté,* Presses Universitaires, 1949, in 8?, 640p.

Capítulo IV
A afinidade da reprodução e da morte

A morte, a corrupção e a renovação da vida

Desde o início, parece que os interditos responderam à necessidade de afastar a violência do curso habitual das coisas. Não consegui e não julguei necessário dar de saída a definição precisa da violência.[1] A unidade da significação dos interditos deveria aparecer ao longo dos desdobramentos que representam os seus aspectos variados.

Deparamos com uma primeira dificuldade: os interditos que me parecem fundamentais incidiram sobre dois campos cuja oposição é radical. A morte e a reprodução se opõem como a negação à afirmação.

A morte é, em princípio, o contrário de uma função em que o nascimento é o fim, mas a oposição é redutível.

A morte de um é correlativa ao nascimento do outro, que ela anuncia e de que é a condição. A vida é sempre um produto da decomposição da vida. Ela é tributária, em primeiro lugar, da morre, que desocupa o lugar; em segundo, da corrupção, que acompanha a morte, e repõe em circulação as substâncias necessárias ao incessante aparecimento de novos seres.

Entretanto, a vida não deixa de ser uma negação da morte. Ela é sua condenação, sua exclusão. Esta reação é a mais forte na espécie humana, e o horror à morte não está somente ligado à destruição do ser, mas à putrefação que devolve a carne morta à fermentação geral da vida. De fato, o profundo respeito ligado à representação solene da morte, que pertence à civilização idealista, desenvolveu só uma oposição radical. O horror imediato conservava — pelo menos vagamente — a consciência de uma identidade do aspecto aterrador da morte, de sua fétida corrupção, e dessa condição elementar da vida, que repugna. Para os povos arcaicos, o momento da extrema angústia permanece ligado à fase de decomposição: os ossos já limpos não têm mais o aspecto intolerável da carne apodrecida, de que os vermes se nutrem. Os vivos vêem, de forma ainda vaga, na angústia ligada ao apodrecimento, a expressão do ressentimento cruel e do ódio com que o morto se vinga, e que os ritos de luto têm por finalidade acalmar. Mas eles pensam que os ossos lavados da carne respondem à pacificação desse ódio. Esses ossos, que lhes parecem veneráveis, introduzem um primeiro aspecto decente — solene e suportável — na morte, aspecto ainda angustiante, mas sem o excesso de virulência ativa da putrefação.

---

[1] A noção de violência oposta à razão vem da obra magistral de Eric *Weil, Logique de la losophie* (Vrin). A concepção da violência que está na base da filosofia de Eric Weil parece-me. no mais, próxima daquela de que eu parto.

Os ossos limpos não deixam mais os vivos sob a ameaça viscosa que domina o nojo. Eles põem fim à aproximação fundamental da morte e da decomposição de onde nasce a vida profusa. Mas num tempo mais próximo que o nosso das primeiras reações humanas, essa aproximação pareceu tão necessária que Aristóteles ainda dizia que certos animais, formados espontaneamente na terra ou na água, nasciam da putrefação.[2] O poder de gerar a partir da podridão é uma crença ingênua que responde ao horror misturado com a atração em nós despertados. Essa crença está na base de uma idéia que herdamos da natureza, da natureza ruim, da natureza *que envergonha:* a corrupção resumia esse mundo do qual nos originamos e ao qual retornamos: nessa representação, o horror e a vergonha se ligavam ao mesmo tempo ao nosso nascimento e à nossa morte.

Essas matérias móveis, fétidas e mornas, de aspecto terrível, onde a vida fermenta, essas matérias onde fervilham as larvas, os germes e os vermes, são a origem dessas reações decisivas a que chamamos *náusea, aversão, repugnância.* Para além da destruição futura que cairá totalmente sobre o ser que sou, que espera ser ainda, cujo sentido mesmo, antes de ser, é esperar ser (como se eu não fosse *a presença* que sou, mas o futuro que espero, que entretanto não sou), a morte anunciará meu retorno à purulência da vida. Assim posso pressentir — e viver na espera — essa purulência multiplicada que, por antecipação, celebra em mim o triunfo da náusea.

A náusea e a unidade de seu domínio

Na morte de um outro, enquanto nós, que sobrevivemos, esperávamos que a vida daquele que está imóvel perto de nós se prolongasse, de repente, nossa espera dá em *nada.* Um cadáver não é nada, mas esse objeto, esse cadáver é marcado desde o início pelo signo *nada.* Para nós que sobrevivemos, esse cadáver, cuja decomposição próxima nos ameaça, não responde a nenhuma expectativa semelhante à que tínhamos desse homem estendido enquanto vivo, mas a um medo: assim esse objeto é menos que nada, pior que *nada.*

Em estreita relação com essa visão, o medo, que é o fundamento do nojo, não é motivado por um perigo objetivo. A ameaça em questão não é objetivamente justificável. Não há razão para se ver no cadáver de um homem uma coisa diferente de um animal morto, um pedaço de caça, por exemplo. O distanciamento respeitoso que é provocado por uma decomposição avançada não tem ele próprio um sentido inevitável. Temos na mesma ordem de idéias um conjunto de comportamentos artificiais. O horror que temos aos cadáveres se parece com o que sentimos diante das dejeções alvinas de origem humana. Esta aproximação tem sua razão de ser, visto que temos um horror semelhante aos aspectos da sensualidade que qualificamos de obscenas. Os condutos sexuais evacuam dejeções; nós os qualificamos de "partes pudendas", e a eles associamos o orifício anal. Santo Agostinho insistia, não sem sofrimento, na obscenidade dos órgãos e da função de reprodução. *"Inter faeces et urinam nascimur",* dizia: "Nascemos entre fezes e urina". Nossas matérias fecais não são o objeto de um interdito formulado por regras sociais meticulosas, análogas às que atingiram o cadáver ou o sangue menstrual. Mas, no

---

[2] É assim que Aristóteles imaginava a "geração espontânea", em que ele ainda acreditava.

conjunto, por deslizamentos, formou-se uma área da imundície, da corrupção e da sexualidade cujas conexões são muito sensíveis. Em princípio, contigüidades de fato, de origem externa, determinaram a sua formação. Mas sua existência não tem menos um caráter subjetivo: a náusea varia conforme as pessoas, e sua razão de ser objetiva desaparece. Como sucessor do homem vivo, o cadáver não significa mais nada: igualmente, nada de tangível nos dá objetivamente a náusea, nosso sentimento é o de um vazio que nós experimentamos na falta.

Não podemos falar facilmente dessas coisas que não são *nada* por si mesmas. Elas se manifestam, entretanto, freqüentemente com uma força sensível, inexistente nas coisas inertes que só nos atingem por suas qualidades objetivas. Como dizer que não *é nada* essa coisa fétida? Mas se protestamos, é porque, humilhados, recusamos ver. Acreditamos que uma dejeção nos enoja por causa de seu mau cheiro. Será que federia se, antes, ela não se tivesse tornado o objeto de nosso nojo? Parece que esquecemos depressa o trabalho que é comunicar aos nossos filhos as aversões que nos constituem, que fizeram de nós seres humanos. Nossos filhos não partilham nossas reações a partir deles mesmos. Eles podem não gostar de um alimento que recusam. Mas devemos lhes ensinar por gestos e, se preciso for, pela violência, a estranha aberração que é o nojo, que nos toca a ponto mesmo de nos fazer perder o controle e cuja transmissão data dos *primeiros homens*, continuando através de inumeráveis gerações de crianças repreendidas.

Nosso erro é não levar a sério ensinamentos sagrados que, há milênios, transmitem-se às crianças, mas que, outrora, tinham uma forma diferente. O campo da repugnância e da náusea é em seu conjunto uma conseqüência desses ensinamentos.

O movimento de prodigalidade da vida e o medo desse movimento

Com esta leitura, o que poderia se abrir em nós é um vazio. O que eu disse só tem como sentido esse vazio.

Mas esse vazio se abre num ponto determinado. É, por exemplo, a morte que o cria através do cadáver, em cujo interior a morte introduz a ausência, e da decomposição ligada a essa ausência. Posso aproximar meu horror da decomposição (tão profundamente proibida que em mim é a imaginação que a sugere e não a memória) do sentimento que tenho da obscenidade. Posso me dizer que a repugnância e o horror são o princípio de meu desejo, e é na medida em que seu objeto não abre em mim um vazio menos profundo que a morte, que eles movem esse desejo que originalmente é feito de seu contrário, o horror.

No primeiro movimento, este pensamento excede a medida.

É preciso muita força para perceber o elo existente entre a promessa de vida, que é o sentido do erotismo, e o aspecto luxuoso da morte. A humanidade concorda em não reconhecer que a morte é também a renovação do mundo. Os olhos vendados, recusamos ver que só a morte garante incessantemente uma eclosão sem a qual a vida declinaria. Recusamos ver que a vida é a armadilha feita ao equilíbrio, que toda ela significa uma situação instável, desequilibrada, para onde nos conduz. É um movimento tumultuoso que se encaminha constantemente para a explosão. Mas se a explosão contínua não consegue

esgotá-la, ela só prossegue sob uma condição: que entre os seres que ela gerou, aqueles cuja força de explosão está esgotada, cedam o lugar a novos seres, entrando no círculo com uma força nova.[3]

Não saberíamos imaginar procedimento mais dispendioso. Em certo sentido, a vida *é possível*, ela se produziria facilmente sem exigir esse desperdício imenso, esse luxo da destruição que fere a imaginação. Comparado com o de um infusório, o organismo do mamífero é um abismo onde se perdem enormes quantidades de energia. Elas não serão reduzidas a *nada* se permitirem o desenvolvimento de outras possibilidades. Mas devemos imaginar até o fim o ciclo infernal. O crescimento dos vegetais supõe a interminável acumulação de substâncias dissociadas, *corrompidas* pela morte. Os herbívoros comem grandes quantidades de substância vegetal viva, antes de eles próprios serem comidos, antes de responderem com isso ao movimento de devoração do carnívoro. Nada fica ao final, a não ser esse depredados feroz, ou seus restos, que são, por sua vez, a presa das hienas e dos vermes. De um ponto de vista que responderia ao sentido desse movimento, quanto mais os procedimentos que criam a vida são dispendiosos, mais a produção de organismos novos é cara, mais a operação é bem-sucedida! O desejo de produzir a baixos custos é muito pouco humano. Ainda existe na humanidade o princípio estreito do capitalista, o do administrador de "sociedade", o do indivíduo isolado que revende na esperança de devorar, no fim (pois sempre são engolidos de alguma maneira), lucros acumulados. Se observamos a vida humana em sua totalidade, vemos que ela aspira, até à angústia, à prodigalidade, *até à" angústia, até ao limite onde a angústia não é mais tolerável.* O resto é conversa de moralista. Lúcidos, como não veríamos isto? Tudo nos indica isso! Uma agitação febril em nós pede à morte para exercer o seu furor às nossas custas.

Vamos ao encontro dessas provas multiplicadas, desses recomeços estéreis, desse excesso de forças vivas que se gasta na passagem dos seres decadentes a outros mais jovens. *Queremos no fundo* a condição inadmissível que disso resulta, a do ser isolado, destinado à dor e ao horror do aniquilamento: se não existisse a náusea ligada a essa condição (tão terrível que freqüentemente o pânico, em silêncio, nos dá o sentimento do impossível), não estaríamos satisfeitos. Mas nossos julgamentos se formam a partir de decepções constantes e da espera obstinada de uma acalmia que acompanham esse movimento; a faculdade que temos de nos fazer entender está relacionada diretamente com a cegueira em que resolvemos permanecer. Pois no auge da convulsão que nos forma, a obstinação da ingenuidade, que espera o fim dessa convulsão, só pode agravar a angústia, através da qual a vida, inteiramente condenada ao movimento inútil, acrescenta à fatalidade o luxo de um doce suplício. Pois se é inevitável para o homem ser um luxo, que dizer do luxo que é a angústia?

---

[3] Se bem que essa verdade seja geralmente desconhecida, Bossuet diz em seu *Sermon sur la Mort* (1662): "A natureza, quase invejosa do bem que nos faz, declara-nos freqüentemente e nos faz ver que não pode deixar em nossas mãos por muito tempo esse pouco de matéria que ela nos empresta, que ela não deve permanecer nas mesmas mãos, devendo estar eternamente em circulação: ela precisa dela para outras formas, exigindo-a de volta para outras obras. Esse recrutamento contínuo do gênero humano, quero dizer, os filhos que nascem, à medida que avançam, parecem nos empurrar com o ombro e dizer-nos: Afastem-se, agora é nossa vez. Assim como nós vemos passar outros diante de nós, outros nos verão passar, os quais, por sua vez, ficam a dever o mesmo espetáculo aos que virão".

O "não" oposto pelo homem à natureza

As reações humanas, em último lugar, precipitam o movimento: a angústia precipita o movimento e torna-o ao mesmo tempo mais sensível. Em princípio, a atitude do homem é a recusa. O homem se revoltou para não mais acompanhar o movimento que o arrastava, mas, dessa maneira, não fez mais do que precipitá-lo, tornar vertiginosa sua rapidez.

Se vemos nos interditos essenciais a recusa que opõe o ser à natureza encarada como um excesso de energia viva e como uma orgia da destruição, não podemos mais diferenciar a morte da sexualidade. A sexualidade e a morte são apenas os momentos intensos de uma festa que a natureza celebra com a multidão inesgotável dos seres, uma e outra tendo o sentido do desperdício ilimitado que a natureza executa contra o desejo de durar que é próprio de cada ser.

A longo ou curto prazo, a reprodução exige a morte dos que geram, que nunca geram senão para espalhar a destruição (assim como a morte de uma geração exige uma nova geração). A analogia existente no espírito humano entre a putrefação e os aspectos variados da atitude sexual acaba por misturar as náuseas que lhes opomos. Os interditos que geraram uma só reação com dois fins diferentes podem ter se sucedido no tempo, e pode-se até conceber que houve um longo período entre o interdito ligado à morte e aquele que tem como objeto a reprodução (freqüentemente as coisas mais perfeitas não se formam senão à cegas, por aproximações sucessivas). Mas a sua unidade não deixa de ser sensível para nós: trata-se de um complexo indivisível. Como se o homem tivesse de uma vez, inconscientemente, apreendido o que a natureza tem de impossível (o que nos é *dado),* exigindo seres que ela instiga a participar dessa fúria de destruição que a anima e que nada saciará. A natureza exigia que eles cedessem, que digo? , exigia que eles se atropelassem: a humanidade tornou-se possível a partir do momento em que, sendo tomado por uma vertigem invencível, um ser esforçou-se para dizer *não.*

Um ser se esforçou? Nunca, com efeito, os homens opuseram à violência (ao excesso em questão) um *não* definitivo. Em momentos de fraqueza, eles se fecharam ao movimento da natureza: tratava-se de uma pausa para descanso, não de uma imobilidade definitiva.

Para além do interdito devemos agora abordar a transgressão.

Capítulo V
A transgressão

A transgressão não é a negação do interdito, mas o ultrapassa e o completa

O que torna difícil falar de interdito não é somente a variabilidade dos objetos, mas seu caráter ilógico. Nunca, a propósito do mesmo objeto, uma proposição contrária é impossível. Não existe interdito que não possa ser transgredido. Freqüentemente a transgressão é admitida, freqüentemente mesmo ela é prescrita.

Somos tentados a rir, pensando no solene mandamento: "Não matarás", que a benção dos exércitos e o "Te Deum" da apoteose acompanham. O interdito convive abertamente em cumplicidade com o homicídio. Certamente a violência das guerras trai o Deus do Novo Testamento, mas ela não se opõe da mesma maneira ao Deus dos Exércitos do Antigo. Se o interdito se desse nos limites da razão, ele significaria a condenação das guerras e nos colocaria diante da escolha: aceitá-lo e tudo fazer para eliminar o homicídio militar; ou então se bater e manter a lei como uma astúcia. Mas os interditos, sobre os quais repousa o mundo da razão, não são, entretanto, racionais. No começo, uma oposição tranqüila à violência não teria sido suficiente para opor os dois mundos: se a oposição não tivesse ela mesma de alguma forma participado da violência, se algum sentimento violento negativo não tivesse tornado a violência horrível ao alcance de todos, a razão sozinha não teria podido definir com bastante autoridade os limites do deslizamento. O horror, o medo sem razão só podiam subsistir diante de ímpetos desmedidos. Tal é a natureza do *tabu,* que torna possível um mundo da calma e da razão, mas é ele próprio, em seu princípio, um terror que não se impõe à inteligência, mas *à sensibilidade,* como a própria violência o faz (essencialmente a violência humana é o efeito, não de um cálculo, mas de estados sensíveis: a cólera, o medo, o desejo...). Devemos levar em consideração um aspecto irracional dos interditos se quisermos compreender uma indiferença à lógica que não deixa de lhes estar ligada. No domínio irracional, onde nossas considerações nos fecham, devemos dizer:". As vezes um interdito intangível é violado, mas isto não quer dizer que tenha deixado de ser intangível". Podemos mesmo ir até à proposição absurda: "O interdito existe para ser violado". Esta proposição não é, como parece inicialmente, um desafio, mas o enunciado correto de uma relação inevitável entre emoções de sentido contrário. Sob o poder da emoção negativa, devemos obedecer ao interdito. Nós o violamos se a emoção for positiva. Não é da natureza da violação cometida suprimir a possibilidade e o sentido da emoção oposta: ela chega mesmo a ser sua justificativa e sua origem. Não seríamos atemorizados da mesma maneira pela violência se não soubéssemos, pelo menos se não tivéssemos consciência, obscuramente, que ela poderia nos conduzir ao pior.

A proposição: "o interdito existe para ser violado" deve tornar inteligível o fato de que o interdito do homicídio, embora universal, em parte alguma se opôs à guerra. Estou mesmo certo de que, sem o interdito, a guerra é impossível, inconcebível!

Os animais, que não conhecem interditos, não conheceram, a partir de suas lutas, a empresa organizada que é a guerra. A guerra, num sentido, reduz-se à organização coletiva de movimentos de agressividade. Ela é, como o trabalho, coletivamente organizada; corno o trabalho, ela se dá um fim, responde ao projeto pensado dos que a dirigem. Não podemos dizer, entretanto, que a guerra e a violência se opõem. Mas a guerra é uma violência *organizada*. A transgressão do interdito não é a violência animal. É a violência ainda, exercida por um ser suscetível de razão (colocando, no momento oportuno, a sabedoria a serviço da violência). O interdito é, pelo menos, o limiar para além do qual somente o homicídio é possível; e, coletivamente, a guerra é determinada pelo limiar franqueado.

Se a transgressão propriamente dita, opondo-se ao desconhecimento do interdito, não tivesse esse caráter limitado, ela seria uma volta à violência — à animalidade da violência. Mas não é isto, na realidade. A transgressão organizada forma com o interdito um conjunto que define a vida social. A freqüência — e a regularidade — das transgressões não invalida a firmeza intangível do interdito, do qual ela é sempre o complemento esperado — como um movimento de diástole completa um movimento de sístole, ou como uma explosão é provocada por uma compressão que a precede. Longe de obedecer à explosão, a compressão a excita. Essa verdade parece nova, embora seja fundada na experiência imemorial. Mas ela é bem contrária ao mundo do discurso do qual a ciência deriva. É por isso que só a encontramos tardiamente enunciada. Marcel Mauss, talvez o mais importante dos intérpretes da história das religiões, teve consciência disso, como seus cursos provaram. Mas essa visão essencial transparece somente num pequeno número de frases significativas de sua obra impressa. Só Roger Caillois, utilizando o ensino e os conselhos de Mauss, foi o primeiro a dar em sua "teoria da festa" um aspecto elaborado da transgressão.[1]

A transgressão indefinida

Muitas vezes a transgressão do interesse não está menos sujeita a regras que o interdito. Não se trata de liberdade: em *certo momento e bem nesse momento, isto é possível, tal é* o sentido da transgressão. Desde que se cria um primeiro limite, pode-se deflagrar o impulso ilimitado à violência: as barreiras não são simplesmente abertas, pode ser até necessário, no momento da transgressão, afirmar a sua solidez. A preocupação com uma regra é às vezes maior na transgressão: pois é mais difícil limitar um tumulto uma vez começado.

Entretanto, excepcionalmente, a transgressão ilimitada é concebível.

[1] *L'Home et le Sacré,* 2, ed., Gallimard, 1950, Cap. IV, "Le sacré de transgression: théorie de la fête" , pp. 125-68.

Darei um exemplo digno de atenção.

Acontece que a violência, de alguma maneira, excede o interdito. Parece — pode parecer — que, a lei tornando-se impotente, nada de firme doravante poderá conter a violência. A morte, em sua base, excede o interdito que se opõe à violência que, teoricamente, é a sua causa: o mais freqüentemente, o sentimento de ruptura que a acompanha acarreta uma desordem menor que os ritos fúnebres, as festas, que comandam ritualmente e limitam os impulsos desordenados, têm o poder de desfazer. Mas se a morte prepondera sobre um ser soberano, que parecia por essência tê-la vencido, o sentimento de violência triunfa e a desordem é sem limites.

Caillois deu essa imagem do comportamento de certas tribos oceânicas.

"Quando a vida da sociedade e da natureza", diz ele,[2] "encontra-se resumida na pessoa sagrada de um rei, é a hora de sua morte que determina o instante crítico e é ela que deflagra os abusos rituais. Estes tomam então o aspecto que corresponde estritamente à catástrofe sobrevinda. O sacrilégio é de ordem social. Ele é perpetrado às custas de sua majestade, da hierarquia e do poder... Nunca se opõe a menor resistência ao delírio popular que é considerado como tão necessário quanto a obediência ao morto o era. Nas ilhas Sandwich, a multidão, ao saber da morte do rei, comete todos os atos tidos como criminosos no tempo ordinário: incendeia, pilha e mata, enquanto as mulheres acham por bem se prostituir publicamente... Nas ilhas Fiji, os fatos são mais claros ainda: a morte do chefe dá o sinal da pilhagem, as tribos vencidas invadem a capital e aí cometem todo tipo de banditismo e de depredações.

"Essas transgressões não deixam, entretanto, de constituir sacrilégios. Elas ofendem as regras existentes no dia anterior e que estão destinadas, no dia seguinte, a ser de novo as mais santas e as mais invioláveis. Elas parecem verdadeiramente sacrilégios maiores".[3]

É interessante observar que a desordem tenha acontecido "no período agudo da decomposição e da conspurcação que a morte representa", no "tempo de sua plena e evidente virulência, eminentemente ativa e contagiosa". A desordem "termina com a eliminação completa dos elementos putrescíveis do morto real, quando não resta mais dos seus despojos que um seco e limpo esqueleto incorruptível".[4]

O mecanismo da transgressão aparece nessa deflagração da violência. O homem quis, acreditou, dominar a natureza, opondo-lhe geralmente a recusa do interdito. Limitando nele mesmo o movimento da violência, ele pensou limitá-lo ao mesmo tempo na ordem real. Mas se ele percebesse a ineficácia da barreira que quis opor à violência, os limites que ele mesmo pretendera observar pessoalmente perdiam o sentido que tinham tido para ele: seus impulsos contidos se soltavam, desde então ele matava livremente, deixava de moderar sua exuberância sexual e não temia mais fazer em público e desenfreadamente o que só até então fazia de forma discreta. Enquanto o corpo do rei era o campo de uma decomposição agressiva, a sociedade inteira estava sob o poder da

---

[2] Op. cit., p. 154.
[3] Op. cit., p. 151.
[4] Op. cit., p. 153.

violência. Uma barreira impotente para proteger a vida do rei da virulência da morte não poderia também se opor eficazmente aos excessos que ameaçam a ordem social.

Nenhum limite bem definido organiza esses "sacrilégios maiores" a que a morte do rei dá livre curso. O morto reduzido ao puro esqueleto põe, entretanto, um termo no tempo a essa irrupção informe da permissividade. Mesmo neste caso desfavorável, a transgressão não tem nada a ver com a liberdade primeira da vida animal: ela abre um acesso para além dos limites ordinariamente observados, mas salva-guarda esses limites. A transgressão excede sem destruir um mundo *profano* de que ela é o complemento. A sociedade humana não é somente o mundo do trabalho. Simultaneamente — ou sucessivamente — ela é composta pelo *mundo profano* e pelo mundo sagrado, que são as suas duas formas complementares. O mundo profano é o dos interditos. O mundo *sagrado* abre-se a transgressões limitadas. É o mundo da festa, dos soberanos e dos deuses.

Esta maneira de ver é difícil, na medida em *que sagrado* designa ao mesmo tempo duas coisas opostas. De uma maneira fundamental, *é sagrado* o que é objeto de um interdito. O interdito que designa negativamente a coisa sagrada não tem só o poder de nos dar — no plano da religião — um sentimento de medo e terror. Este sentimento transforma-se em última instância em devoção; transforma-se em adoração. Os deuses, que encarnam *o sagrado,* fazem tremer os que os veneram, mas eles os veneram. Os homens são em um mesmo tempo submetidos a dois movimentos: o terror, que intimida, e a atração, que comanda o respeito fascinado. O interdito e a transgressão respondem a esses dois movimentos contraditórios: o interdito intimida, mas a fascinação introduz a transgressão. O interdito e o tabu não se opõem ao divino senão num sentido, mas o divino é o aspecto fascinante do interdito: é o interdito transfigurado. A mitologia compõe — às vezes ela embaralha — seus temas a partir desses dados.

Só o aspecto econômico dessas oposições permite introduzir uma distinção clara e apreensível dos dois aspectos. O interdito responde ao trabalho, o trabalho à produção; no *tempo profano* do trabalho a sociedade acumula os recursos, o consumo é reduzido à quantidade necessária à produção. A festa é por excelência o tempo *sagrado.* Ela não significa necessariamente, como a que acompanha a morte do rei, acima citada, a suspensão maciça dos interditos, mas em tempo de festa, o que é habitualmente proibido pode sempre ser permitido, às vezes exigido. Há na festa uma inversão dos valores do tempo ordinário, como Caillois bem o demonstrou.[5] Do ponto de vista econômico, a festa consome em sua prodigalidade sem medida os recursos acumulados no tempo do trabalho. Trata-se dessa vez de uma oposição nítida. Não podemos dizer de saída que a transgressão é, mais que o interdito, o fundamento da religião. Mas a dilapidação funda a festa, a festa é o ponto culminante da atividade religiosa. Acumular e gastar são as duas fases que compõem essa atividade: se partirmos desse ponto de vista, a religião compõe um movimento de dança onde o recuo prepara o salto.

É essencial ao homem recusar a violência do movimento natural, mas a recusa não significa a ruptura, anuncia, ao contrário, um acordo mais profundo. Esse acordo coloca em segundo plano o sentimento que tinha fundado o desacordo. Esse sentimento é tão bem conservado que o movimento que leva ao acordo é sempre vertiginoso. A náusea,

[5] Op. cit., IV, "Le sacré de transgression: théorie de la fête", pp. 125-68.

depois a superação da náusea, que acompanha a vertigem, são as fases da dança paradoxal que ordenam as atitudes religiosas.

No conjunto, apesar da complexidade do movimento, o sentido aparece com toda clareza: a religião comanda essencialmente a transgressão dos interditos.

Mas a confusão é introduzida, e mantida, pelos sentimentos de medo, sem os quais não se concebe o âmago da religião. A cada instante o recuo que o salto exige é tido como a essência da religião. Essa visão é evidentemente incompleta e seria fácil superar o mal-entendido se a inversão profunda, que sempre se ajusta às intenções do mundo racional ou prático, não servisse de base para um salto interior que permite a mudança. Nas religiões universais, do tipo do cristianismo e do budismo, o medo e a náusea preludiam as fugas de uma vida espiritual ardente. Ora, essa vida espiritual, que se funda no reforço dos primeiros interditos, tem, entretanto, o sentido da festa, ela é a transgressão, não a observação da lei. No cristianismo e no budismo, o êxtase é conseguido ao se ultrapassar o horror. O acordo com o excesso que devasta tudo é às vezes até mais agudo em religiões em que o medo e a náusea corroeram mais profundamente o coração. Não há sentimento que conduza à exuberância com mais força que o sentimento do nada. Mas a exuberância não significa em absoluto a destruição, mas a superação do abatimento, a transgressão.

Para ser mais preciso, não há exemplos onde melhor apareça a significação da transgressão do que os encontrados na exuberância do cristianismo e do budismo, que mostram a forma como ela se realiza. Mas eu devo falar primeiramente das formas de transgressão menos complexas. Devo falar da guerra e do sacrifício. Depois, do erotismo dos corpos.

Capítulo VI
O assassínio, a caça e a guerra

O canibalismo

Abaixo da transgressão indefinida, cujo caráter é excepcional, os interditos são banalmente violados, segundo regras previstas por ritos ou, pelo menos, por costumes que eles organizam.

O jogo alternativo do interdito e da transgressão é o mais claro no erotismo. Sem o exemplo do erotismo, seria difícil ter um sentimento justo desse jogo. Reciprocamente, seria impossível ter uma visão coerente do erotismo sem partir desse jogo alternativo que em seu todo é característico do campo religioso. Mas, inicialmente, abordarei o que diz respeito à morte.

Isto é importante: ao interdito cujo objeto são os mortos não responde um desejo que se opõe ao horror. À primeira vista, os objetos sexuais são a ocasião de uma alternância contínua da repulsa e da atração, em conseqüência do interdito e de sua suspensão. Freud fundou sua interpretação do interdito na necessidade primitiva de opor uma barreira protetora ao excesso de desejos que incidem sobre objetos. Mas seu argumento é de uma fraqueza evidente. Se ele chega a falar do interdito que se opõe ao contato com o defunto, é porque deve imaginar que o tabu protegia o morto do desejo que os outros tinham de comê-lo. Trata-se de um desejo que não existe mais em nós: nunca tivemos essa experiência. Mas a vida das sociedades arcaicas apresenta, com efeito, a alternância do interdito e da suspensão do interdito do canibalismo. O homem, que nunca é considerado um animal de corte, é freqüentemente comido segundo regras religiosas. Aquele que consome sua carne não ignora e existência desse interdito. Mas o homem viola religiosamente esse interdito que ele julga fundamental. O exemplo significativo é dado na hora da comunhão que acompanha o sacrifício. A carne humana comida é então considerada sagrada: estamos longe de uma volta à ignorância animal dos interditos. O desejo não recai mais sobre o objeto que teria cobiçado o animal indiferente: o objeto é "interdito", é sagrado, e é a interdição que pesa sobre ele que o conduz ao desejo. O canibalismo sagrado é o exemplo elementar do interdito criador do desejo: o interdito não cria o sabor da carne, mas é a razão por que o "piedoso" canibal a consome. Encontraremos no erotismo essa criação paradoxal do valor de atração pelo interdito.

O duelo, a vendeta e a guerra

Se o desejo de comer carne humana nos é profundamente estranho, o mesmo não se dá com o desejo de matar. Cada um de nós não o sente, mas quem ousaria pensar que

ele não existe na multidão, de forma tão real, por que não dizer tão exigente quanto a fome sexual. A freqüência, através da história, dos massacres inúteis torna sensível o fato de que em todo homem existe um possível assassino. O desejo de matar está para o interdito do homicídio como o desejo de uma atividade sexual para o complexo de interditos que a limita. A atividade sexual não é proibida senão em casos determinados, o mesmo acontecendo com o homicídio: se o interdito que se lhe opõe é formulado de uma maneira mais geral e mais grosseira que os interditos sexuais, ele se limita, como estes últimos, a reduzir a possibilidade de matar em certas situações. Ele é formulado de uma maneira muito simples: "Não matarás". E é verdade que ele é universal, mas está evidentemente subentendido: "Salvo em caso de guerra, e em outras condições mais ou menos previstas pelo corpo social". De modo que ele é o paralelo quase perfeito do interdito sexual que se enuncia: "Só haverá intercurso carnal — no casamento", ao qual, evidentemente, se acrescenta: "Ou em certos casos previstos pelos costumes".

O assassínio é admissível no duelo, na vendeta e na guerra.

É grave no homicídio, que decorre da ignorância ou da negligência do interdito. O duelo, a vendeta e a guerra violam o interdito conhecido, mas conforme uma regra. O duelo moderno e afetado — em que, para acabar com o interdito, se triunfa, na realidade, da transgressão — tem pouco a ver com a humanidade primitiva, que não considerou a violação do interdito senão do ponto de vista religioso. Primitivamente, o duelo não deve ter tido o aspecto individual que assumiu desde a Idade Média. O duelo foi inicialmente uma forma tomada pela guerra, quando as populações hostis confiavam, depois de um desafio determinado segundo as regras, no valor de seus campeões, que se encontravam em combate singular. Esse combate singular era dado como espetáculo à multidão dos que visavam se entre matar coletivamente.

A vendeta, como o duelo, tem suas regras. É, em suma, uma guerra cujos campos não são determinados pelo habitat num território, mas pela vinculação a um clã. A vendeta não está menos que o duelo, ou a guerra, sujeita a regras meticulosas.

A caça e a expiação da morte do animal

No duelo, na vendera — e na guerra, de que falaremos mais adiante — o que está em jogo é a morte do homem. Mas a lei que proíbe matar é anterior a essa oposição onde o homem se distinguiu dos animais de grande porte. Com efeito, essa distinção é tardia. Em primeiro lugar, o homem se julgou semelhante do animal: essa maneira de ver é ainda a dos "povos caçadores", cujos costumes são arcaicos. Nessas condições, a caça arcaica ou primitiva não era menos que o duelo, a vendeta ou a guerra, uma forma de transgressão.

Há, entretanto, uma diferença profunda: não havia, aparentemente, o assassínio dos semelhantes no tempo dos primeiros homens, os mais próximos da animalidade.[1]

Naquele tempo, ao contrário, a caça dos outros animais devia ser habitual. Poderíamos dizer que a caça é o resultado do trabalho, que só a fabricação de instrumentos e armas de pedra tornou possível. Mesmo que o interdito tenha sido geralmente conseqüência do trabalho, essa conseqüência não deve ter sido tão rápida a ponto de não podermos supor que, durante o longo tempo em que a caça se desenvolveu, o interdito do crime contra o animal tenha deixado de tocar a consciência humana. Seja como for, só podemos pensar num reino do interdito depois da existência de uma transgressão deliberada que teria sido acompanhada de uma volta à caça. O caráter do interdito, o que aparece no interdito da caça, é, aliás, uma marca geral dos interditos. Insisto no fato de que há de maneira global um interdito da atividade sexual. Só é possível ter uma visão clara do problema se examinarmos o interdito onde a caça é o objeto entre os povos caçadores! O interdito não significa forçosamente a abstenção, mas a prática em forma de transgressão. Nem a caça, nem a atividade sexual puderam ser proibidas de fato. O interdito não pode suprimir as atividades de que a vida precisa, mas pode lhes dar o sentido da transgressão religiosa. Ele as submete a limites, regula as suas formas. Pode impor uma expiação a quem se sente *culpado.* Por causa do assassínio, o caçador ou o guerreiro assassino eram *sagrados.* Para entrar na sociedade profana, era preciso que eles se lavassem dessa sujeira, se purificassem. Os ritos de expiação tinham como fim purificar o caçador, o guerreiro. As sociedades arcaicas familiarizaram os exemplos desses ritos.

Os estudiosos da pré-história dão habitualmente às pinturas das cavernas o sentido de uma operação mágica. Os animais, objeto de cobiça dos caçadores, teriam sido representados na esperança de a imagem do desejo realizar efetivamente o desejo. Não estou certo disso. A atmosfera secreta, religiosa, das cavernas não poderia responder ao caráter religioso de transgressão que passou a ser certamente o sentido da caça? Ao jogo da transgressão teria respondido o jogo da figuração. Seria difícil dar uma prova disso. Mas se os historiadores da pré-história se colocassem na perspectiva dada pela alternativa do interdito e da transgressão, se eles percebessem claramente o caráter sagrado dos animais na morte que lhes é dada, creio que uma visão mais de acordo com a importância da religião na gênese do homem substituiria essa visão um tanto quanto pobre que, na hipótese da figuração mágica, os deixa talvez pouco à vontade. As imagens das cavernas teriam tido por objetivo representar o momento em que, diante do animal, a morte necessária, ao mesmo tempo condenável, revelava a ambigüidade religiosa da vida: da vida que o homem angustiado recusa e que, no entanto, ele realiza na superação maravilhosa de sua recusa. Esta hipótese repousa sobre o fato de que a expiação que se segue à morte do animal é de regra entre os povos cuja vida se parece, sem dúvida, com a dos pintores das cavernas. Ela tem o mérito de propor uma interpretação coerente da pintura da gruta de Lascaux, onde um bisão morrendo enfrenta o homem que talvez o

[1] Não há na animalidade interdição para matar os semelhantes. Na realidade, a morte do semelhante é excepcional no comportamento animal tal como o seu instinto o determina, seja qual for a dificuldade que este apresente. Mesmo as *lutas* de animais da mesma espécie não levam, em principio, à morte.

tenha matado, a que o pintor deu o aspecto de um morto. O tema dessa pintura, que suscitou explicações contraditórias, numerosas e frágeis, seria o *crime* e a *expiação.*[2]

Pelo menos esta maneira de ver tem o mérito de substituir a interpretação mágica (utilitária), evidentemente pobre, das imagens das cavernas, por uma interpretação religiosa, mais de acordo com um caráter de jogo supremo, que é geralmente próprio da arte e ao qual responde o aspecto dessas pinturas prodigiosas que nos chegam dos confins dos tempos.

O mais antigo testemunho da guerra

Devemos de qualquer maneira ver na caça uma forma de transgressão primitiva, aparentemente anterior à guerra, que os homens das cavernas pintadas "franco-cantábricas", cuja existência continuou durante toda a fase do paleolítico superior, não parecem ter conhecido. A guerra não teria tido, pelo menos para esses homens que foram verdadeiramente nossos primeiros semelhantes, essa importância capital que assumiu depois: esses primeiros homens lembram, com efeito, os esquimós, que em sua maioria chegaram até nós ignorando a guerra.

Foram os homens das pinturas rupestres do Levante espanhol os primeiros a representar a guerra. Aparentemente suas pinturas datam, em parte, do fim do paleolítico superior, em parte das épocas posteriores. Pelo fim do paleolítico superior, 15 ou 10 mil anos antes de nós, a guerra começou a organizar a transgressão do interdito que, opondo-se em seu princípio à morte dos animais, considerados como idênticos aos homens, opunha-se também ao assassínio do próprio homem.

Como os interditos ligados à morte, a transgressão desses interditos deixou, como vemos, traços muito antigos: como dissemos mais acima, só a partir dos tempos históricos é que tivemos conhecimento claro dos interditos sexuais e de sua transgressão. Há várias razões para falar, em primeiro lugar, num trabalho consagrado ao erotismo, da transgressão em geral, e, particularmente, da do interdito que se opõe ao homicídio. Não poderíamos apreender o sentido dos movimentos do erotismo sem fazer referência ao todo: esses movimentos desconcertam e não poderíamos acompanhá-los se não tivéssemos percebido inicialmente seus efeitos contraditórios num domínio em que eles aparecem de forma clara e antiga.

As pinturas do Levante espanhol demonstram, aliás, apenas a remota época da guerra que organiza a luta de um grupo contra outro. Em geral, os dados sobre essas guerras são muito abundantes. Por si só, a luta dos dois grupos implica um mínimo de regras. A primeira, evidentemente, concerne à delimitação dos grupos hostis e à prévia declaração da hostilidade. Conhecemos explicitamente as regras de "declaração de guerra" das tribos arcaicas. A decisão interna do agressor podia bastar: a agressão surpreendia então o adversário. Mas, freqüentemente, estava mais de acordo com o espírito de

---

[2] Remeto a G. Bataille, *Lascaux ou la Naissance de l'Art,* Sidra, 1955, pp. 139-40, onde relatei, e critiquei, as diversas explicações então dadas. Outras explicações não menos frágeis foram publicadas desde então. Eu tinha, em 1955, renunciado a propor uma hipótese pessoal.

transgressão preveni-lo de forma ritual. A continuação da guerra podia se desenrolar segundo regras. O caráter da guerra arcaica lembra o da festa. A guerra moderna nunca está longe desse paradoxo. O gosto pela prática da guerra magnífica e brilhante é arcaico. Primitivamente, a guerra bem parece ser um luxo. Não é um meio de aumentar pela conquista a riqueza de um soberano ou de um povo: é uma exuberância agressiva, conservando a grandeza da exuberância.

A oposição da forma ritual da guerra e de sua forma calculada

Os uniformes militares mantiveram essa tradição até nossos dias, onde domina a preocupação de não expor os combatentes ao tiro do inimigo. Mas a preocupação de reduzir as perdas ao mínimo é estranha ao espírito inicial da guerra. Em geral, a transgressão do interdito adquiriu o sentido de um fim. Ela podia ser, subsidiariamente, o meio de algum outro fim: mas primeiramente ela era um fim em si mesma. Pode-se pensar que a guerra, que não deixou de ser menos cruel, obedece em primeiro lugar a preocupações semelhantes às que aparecem na execução dos ritos. A evolução das guerras no tempo da China feudal, anterior a nossa era, é representada da seguinte maneira: "A guerra de baronia começa por um desafio. Homens valentes, enviados por seu senhor, vão se suicidar heroicamente diante do senhor rival, ou, então, um carro de combate corre a toda velocidade em direção às portas da cidade inimiga, insultando-a. Depois dá-se o encontro dos carros de combate onde os senhores, antes de se entre matarem, fazem um assalto de cortesia...".[3] Os aspectos arcaicos das guerras homérico têm um caráter universal. Tratava-se de um verdadeiro jogo, mas cujos resultados eram tão graves que bem depressa o cálculo prevaleceu sobre a observação das regras do jogo. A história da China diz com precisão: "à medida que avançamos, esses costumes cavalheirescos se perdem. A antiga guerra de cavalaria degenera em luta sangrenta, em choque das massas onde toda a população de uma província era jogada contra as populações vizinhas".

Na realidade, a guerra sempre oscilou do primado da observação das regras que respondem à preocupação de um fim válido em si mesmo a um resultado político esperado. Até hoje, duas escolas se defrontam no seio dos meios especializados. Clausewitz opôs-se aos militares de tradição cavalheiresca, fazendo sobressair a necessidade de destruir sem piedade as forças do adversário. "A guerra", ele escreve, "é um ato de violência, e não há limite para a manifestação dessa violência".[4] É certo que, em seu todo, uma tal tendência, a partir de um passado ritual, cujo fascínio a velha escola não deixava de sofrer, terminou triunfando pouco a pouco no mundo moderno. Não devemos confundir, com efeito, a humanização da guerra e sua tradição fundamental. Até certo ponto, as exigências da guerra cederam o lugar ao desenvolvimento do direito das pessoas. O espírito das regras tradicionais pôde favorecer esse desenvolvimento, mas essas regras não atendiam à preocupação moderna de limitar as perdas dos combates ou os sofrimentos dos combatentes. A transgressão do interdito era, na realidade, limitada, mas

---

[3] René Grousset e Sylvie Regnault-Gatier, em *L'Histoire Universelle de La Pléiade,* Gallimard, 1955,t.1,pp.1552-3.

[4] Carl von Clausewitz, *De la Guerre.* Trad. de D. Naville, Ed. de Minuit, 1955, p. 53.

só formalmente. O impulso agressivo não era geralmente deflagrado, as condições deviam ser dadas, as regras meticulosamente observadas, mas, uma vez desencadeado, dava-se livre curso ao furor.

A crueldade ligada ao caráter organizado da guerra

A guerra, que diferia das violências animais, desenvolveu uma crueldade de que os animais são incapazes. Particularmente, o combate, freqüentemente acompanhado do massacre dos adversários, preludiava banalmente o suplício dos prisioneiros. Essa crueldade é o aspecto especificamente humano da guerra. São tirados de Maurice Dayie estes atos bárbaros:

"Na África", nos diz ele, "torturam e matam freqüentemente os prisioneiros de guerra ou deixam-nos morrer de fome. Entre os povos de língua tchi, os prisioneiros são tratados com uma barbárie chocante. Homens, mulheres e crianças — mães com seus bebês nas costas e outros filhos mal na idade de caminhar — são postos nus e amarrados com cordas em volta do pescoço, em grupos de dez ou quinze; cada prisioneiro, além disso, é preso pelas mãos a um bloco de madeira grosso que deve ser levado na cabeça. Assim castigados, e insuficientemente alimentados, de modo a serem reduzidos à condição de esqueletos, eles vão a reboque, mês após mês, atrás do exército vitorioso; os guardas brutais tratam-nos com uma extrema crueldade; e se os vencedores sofrem um revés, são imediatamente massacrados sem distinção, a fim de não recobrarem a liberdade. Ramseyer e Kühne contam o caso de um prisioneiro — um nativo de Acra — que foi 'levado ao pelourinho', isto é, amarrado ao tronco de uma árvore abatida com ajuda de um gastalho de ferro passado em volta do seu peito, e que foi mal-alimentado durante quatro meses, morrendo em conseqüência desses maus-tratos. Uma vez, os mesmos exploradores notaram entre os prisioneiros uma pobre criança doente que, quando mandaram-na ficar em pé 'ergueu-se com dificuldade, exibindo um verdadeiro esqueleto, os ossos à mostra'. A maioria dos prisioneiros observados nessa ocasião não passava de esqueletos ambulantes. Um rapaz estava tão magro devido às privações que seu pescoço não podia mais suportar o peso da cabeça que, estando ele sentado, quase caía sobre os joelhos. Um outro, igualmente destruído, tinha uma tosse parecida com o estertor da agonia; uma outra criança, mais jovem, estava tão fraca por causa da falta de alimentação que não conseguia manter-se de pé. Os achantis estavam surpresos ao ver os missionários comovidos diante daquele espetáculo; uma vez, estes últimos tentaram dar alimentação a algumas crianças famintas, mas os guardas os afastaram brutalmente. Em Daomé (...) não prestam qualquer socorro aos prisioneiros feridos, e todos os prisioneiros que não são destinados à escravidão são mantidos num estado de seminanição que os reduz prontamente ao estado esquelético (...). Mandíbula inferior é um troféu muito valioso (...) e muito freqüentemente arrancam-na dos inimigos feridos ainda vivos (...). As cenas que se seguiam à pilhagem de uma fortaleza nas ilhas Fiji são terríveis para serem descritas em detalhe. Um dos dados menos atrozes é que não se poupava nem sexo nem idade. Inúmeras mutilações, praticadas às vezes em vítimas com vida, atos de crueldade misturada com paixão sexual tornavam preferível o suicídio à captura. Com o fatalismo inato ao caráter melanesiano, muitos vencidos não tentavam mesmo fugir, mas inclinavam

passivamente a cabeça ao golpe da maça. Se tivessem o azar de se fazer prisioneiros vivos, o destino era sinistro. Eram levados à aldeia central, entregues a rapazes de alta patente que se empenhavam em torturá-los, ou então, aturdidos por um golpe de maça, eram colocados em fornos quentes e quando o calor fazia-lhes voltar a consciência da dor, suas convulsões frenéticas faziam os espectadores estourar de rir (...)".[5]

A violência, que não é cruel em si mesma, é na transgressão a obra de um ser que a *organiza.* A crueldade é uma das formas da violência organizada. Ela não é forçosamente erótica, mas pode derivar para outras formas da violência que a transgressão organiza. Como a crueldade, o erotismo é meditado. A crueldade e o erotismo se ordenam no espírito que é possuído pela resolução de ir além dos limites do interdito. Essa resolução não é geral, mas sempre é possível passar de um campo a outro: trata-se de campos vizinhos, fundados um e outro na vontade de escapar resolutamente ao poder do interdito. A resolução é tanto mais eficaz quanto for salvaguardada a volta à estabilidade, sem a qual o jogo seria impossível: isto supõe ao mesmo tempo o transbordamento e a previsão da retirada das águas. A passagem de um domínio a outro é admissível, na medida em que não estão em jogo os limites fundamentais.

A crueldade pode derivar para o erotismo e, da mesma forma, eventualmente o massacre de prisioneiros pode ter o canibalismo como fim. Mas a volta à animalidade, o esquecimento definitivo dos limites, é inconcebível na guerra. Sempre subsiste uma reserva que afirma um caráter humano de uma violência no entanto desenfreada. Sedentos de sangue, guerreiros delirantes, entretanto, não se massacram uns aos outros. Essa regra, que organiza originalmente o furor, é intangível. Igualmente, a maior parte do tempo, o interdito do canibalismo coincide com o desencadeamento das paixões mais inumanas.

Devemos salientar que as formas mais sinistras não estão necessariamente ligadas à selvageria dos primeiros tempos. A organização que funda suas operações militares eficazes na disciplina, que para acabar excluiu a massa dos combatentes da felicidade de exceder os limites, conduz a guerra a um mecanismo estranho aos impulsos que a exigia: a guerra moderna não mantém com a guerra acima citada senão relações muito distantes. Ela é a mais triste aberração, fazendo do político o seu sentido maior. A guerra primitiva é pouco defensável: desde o começo ela anunciava e trazia em seus desdobramentos inevitáveis a guerra moderna. Mas só a organização atual, extrapolando a organização primeira inerente à transgressão, iria deixar o gênero humano no impasse.[6]

---

[5] M.R. Davie, *La Guerre dans les Sociétes Primitives.* Traduzido do inglês, Payot, 1931, pp. 439-40.
[6] Esse impasse, pelo menos, devia ser questionado.

Capítulo VII
O crime e o sacrifício

A suspensão religiosa do interdito da morte, o sacrifício e o mundo da animalidade divina

O desencadeamento do desejo de matar, que é a guerra, excede em sua totalidade o campo da religião. O sacrifício que, de sua parte, é como a guerra suspensão do interdito do assassínio, é, no entanto, o ato religioso por excelência.

É verdade que, antes de tudo, o sacrifício é considerado uma oferenda. O caráter sangrento pode até estar ausente. Lembremos que, o mais freqüentemente, o sacrifício imola vítimas animais. Com freqüência, os animais foram vítimas de substituição: com o desenvolvimento da civilização, a imolação de um homem pareceu horrível. Mas, em primeiro lugar, a substituição não foi a origem do sacrifício animal: o sacrifício humano é mais recente, os sacrifícios mais antigos que conhecemos tinham animais como vítimas. Aparentemente, o abismo que separa aos nossos olhos o animal do homem é posterior à domesticação que aconteceu nos tempos neolíticos. Os interditos tendiam a separar com clareza o animal do homem: só o homem, com efeito, os observa. Mas, diante da humanidade primeva, os animais não se diferenciavam dos homens. Mesmo os animais, pelo fato de não observarem interditos, adquiriram inicialmente um caráter *mais sagrado*, mais divino que os homens.

Para a maioria, os deuses mais antigos eram animais e desconhecedores de interditos que limitam originalmente a soberania de um homem. Em primeiro lugar, matar um animal inspirou talvez um forte sentimento de sacrilégio. A vítima, posta coletivamente à morte, assumiu o sentido da divindade. O sacrifício consagrava-a, divinizava-a.

Sendo animal, a vítima era por antecipação sagrada. O caráter sagrado exprime a maldição ligada à violência, e o animal nunca se desvia da violência que o anima sem segunda intenção. Aos olhos da humanidade primeva, o animal não podia ignorar uma lei fundamental; ele não podia ignorar que seu próprio movimento, essa violência, é a violação dessa lei: e ele desrespeitava essencialmente essa lei de forma consciente e soberana. Mas sobretudo, pela morte, o apogeu da violência, esta era nele deflagrada, possuindo-o sem reserva. Uma violência tão divinamente violenta eleva a vítima acima de um mundo vulgar, onde os homens vivem sua vida calculada. Em relação a essa vida calculada, a morte e a violência excedem, não podendo se deter no respeito e na lei que ordenam socialmente a vida humana. A morte na consciência ingênua não pode derivar senão de uma ofensa, de um desrespeito. Ainda uma vez, a morte derruba violentamente a ordem legal.

A morte conclui um caráter de transgressão que é próprio do animal. Ela o penetra no mais profundo do seu ser, que é revelado no rito sangrento.

Voltemos agora ao tema da introdução, segundo o qual "para nós, que somos seres descontínuos, a morte tem o sentido da continuidade do ser".

A propósito do sacrifício, eu escrevia: "A vítima morre, então os assistentes participam de um elemento que revela sua morte. Esse elemento é o que se pode chamar, com os historiadores das religiões, de *sagrado*. O sagrado é justamente a continuidade do ser revelada aos que fixam sua atenção, num rito solene, sobre a morte de um ser descontínuo. Há, por causa da morte violenta, ruptura da descontinuidade de um ser: o que subsiste e o que, no silêncio que cai, sentem espíritos ansiosos é a *continuidade* do ser a que a vítima é entregue. Só uma morte espetacular, operada em condições que determinam a gravidade e a coletividade da religião, é suscetível de revelar o que habitualmente escapa à atenção. Não poderíamos, aliás, imaginar o que aparece no mais secreto do ser dos assistentes, se não pudéssemos nos referir às experiências religiosas que fizemos pessoalmente, mesmo que sejam as de nossa infância. Tudo nos leva a crer que essencialmente o *sagrado* dos sacrifícios primitivos é o análogo ao *divino* das religiões atuais".[1]

No plano definido no desenvolvimento que agora persigo, a continuidade divina está ligada à transgressão da lei que funda a ordem dos seres descontínuos. Os seres descontínuos que são os homens se esforçam para continuar na descontinuidade . Mas a morte, pelo menos a contemplação da morte, entrega-os à experiência da continuidade.

Isto é essencial.

No movimento dos interditos, o homem se separava do animal. Ele tentava escapar ao jogo excessivo da morte e da reprodução (da violência), em cujo poder o animal está sem restrição.

Mas no movimento secundário da transgressão, o homem se aproximou do animal. Ele viu no animal o que escapa à regra do interdito, o que permanece aberto à violência (ao excesso) que comanda o mundo da morte e da reprodução. Aparentemente, o acordo secundário do homem e do animal, o pulo, correspondeu à humanidade das cavernas pintadas, ao homem acabado, semelhante a nós, que substituiu o *homem de Neandertal*, ainda próximo do antropóide. Esse homem deixou do animal as imagens maravilhosas que nos são hoje familiares. Mas ele só representou a si mesmo muito raramente: se o fez, foi sob disfarce, por assim dizer, disfarçou-se sob os traços de algum animal com cuja máscara cobriu o rosto. Pelo menos as imagens menos informes do homem têm esse aspecto estranho. A humanidade deve ter tido então vergonha de si mesma e não, como nós, da animalidade original. Ela não voltou às decisões fundamentais de um primeiro movimento: o homem do paleolítico superior tinha mantido o interdito ligado à morte, continuava a sepultar os cadáveres de seus parentes; por outro lado, não temos razão para supor que ele ignorou um interdito sexual que, sem dúvida, o *homem de Neandertal* conheceu (o interdito que comanda o incesto e o horror do sangue menstrual é o fundamento de todos os nossos comportamentos). Mas o acordo com a animalidade

---

[1] Ver mais acima, p. 17.

excluía a forma unilateral de sua observação: será difícil introduzir entre o paleolítico médio, tempo do *homem de Neandertal*, e o paleolítico superior (quando se introduziram verdadeiramente esses regimes de transgressão que conhecemos às vezes através dos costumes dos povos arcaicos e dos documentos da Antiguidade) uma diferença de estrutura precisa. Estamos no campo da hipótese. Mas podemos pensar de uma maneira coerente que, se os caçadores das cavernas pintadas praticavam, como se admite, a magia simpática, eles tiveram ao mesmo tempo a sensação da divindade animal. A divindade animal implica a observação dos interditos mais antigos aliada a uma transgressão limitada desses interditos, análoga àquela que se verificou mais tarde. Desde o momento em que os homens se harmonizam com a animalidade, entramos no mundo da transgressão, formando, na manutenção do interdito, a síntese da animalidade e do homem. Entramos no mundo do *divino* (o mundo *sagrado).* Nós ignoramos as formas que manifestaram essa mudança, ignoramos se esse sacrifício era praticado,[2] sabemos pouco da vida erótica desses tempos distantes (devemos limitar-nos a citar as freqüentes figurações itifálicas do homem), mas desse mundo nascente sabemos que ele era o da animalidade divina e que desde a sua origem deve ter sido movido pelo espírito de transgressão. O espírito de transgressão é o do deus animal que morre, daquele deus cuja morte anima a violência e que não é limitado pelos interditos que tocam a humanidade. Os interditos não concernem, com efeito, nem à esfera animal real, nem ao domínio da animalidade mítica: não concernem aos homens soberanos cuja humanidade é disfarçada sob a máscara do animal. O espírito desse mundo nascente é inicialmente ininteligível: é o mundo natural misturado ao divino; é, entretanto, fácil de conceber para aquele cujo pensamento está à altura do movimento:[3] é *o mundo que, formado na negação da animalidade, ou da natureza,*[4] *nega-se a si mesmo e, nessa segunda negação, se ultrapassa sem entretanto voltar ao que tinha negado inicialmente.*

O mundo assim representado não corresponde certamente ao do paleolítico superior. Se acreditamos que já se trata do tempo do homem das cavernas pintadas, a compreensão dessa época e de suas obras fica mais difícil. Mas sua existência só se deu bem mais tarde, como mostra a história mais antiga. A sua existência é, aliás, confirmada pela etnografia, pela observação que a ciência moderna pôde fazer dos povos arcaicos. À humanidade histórica do Egito ou da Grécia o animal deu o sentimento de uma existência soberana, a primeira imagem de seus deuses exaltados no sacrifício.

Esta imagem situa-se no prolongamento do quadro que tentei dar inicialmente do mundo dos caçadores primitivos. Eu devia falar em primeiro lugar desse mundo da caça primitiva em que a animalidade, por assim dizer, compôs a catedral em que a violência humana se escondia para se condenar. Na verdade, a animalidade das cavernas pintadas e a esfera do sacrifício animal não podem ser compreendidas uma sem a outra. O que

---

[2] Entretanto, a modelagem do urso sem cabeça da caverna de Montespan (H. Breuil, *Quatre Ceras Stedes d'Art Pariétal*, Montignac, 1952, pp. 236-8) poderia sugerir uma cerimônia parecida com a do sacrifício do urso, que pertenceria ao paleolítico superior tardio. Os sacrifícios rituais do urso cativo entre os caçadores da Sibéria ou os ainos do Japão têm, parecem-me, aspectos mais arcaicos. Poderíamos aproximá-los do que sugere a modelagem de Montespan.

[3] Se preferirmos: cujo pensamento é dialético, suscetível de ser desenvolvido por oposições.

[4] Exatamente: formado pelo trabalho.

sabemos do sacrifício animal leva à compreensão das cavernas pintadas. As pinturas das cavernas, por sua vez, levam à compreensão do sacrifício.

A superação da angústia

A atitude angustiada que fundou os interditos opunha a recusa — o recuo — dos primeiros homens ao movimento cego da vida. Os primeiros homens, a consciência despertada pelo trabalho, sentiram-se pouco à vontade diante de um movimento vertiginoso: a renovação constante, exigência de morte constante. Vista em seu conjunto, a vida é o imenso movimento composto pela reprodução e pela morte, o eterno movimento de gerar e de destruir o que gera. Os primeiros homens não compreenderam isto muito bem. Eles opuseram à morte e à vertigem da reprodução a recusa dos interditos. Mas nunca se fecharam nessa recusa; ou melhor, eles não se fecharam aí senão para sair mais rápido: saíram da mesma forma como entraram, de forma bem decidida. A angústia, parece, constitui a humanidade: não é a angústia só, mas a angústia vencida, a superação da angústia. A vida é em sua essência um excesso, é a prodigalidade da vida. Ilimitadamente, ela esgota suas forças e seus recursos; ilimitadamente, ela aniquila o que criou. A multidão dos seres vivos é passiva nesse movimento. Todavia, em última instância, desejamos fortemente o que põe nossa vida em perigo.

Não temos sempre a força necessária para desejá-lo, nossos recursos esgotam-se, e às vezes o desejo é impotente. Se o perigo se torna muito pesado, se a morte é inevitável, em princípio o desejo é inibido. Mas se tivermos sorte, o objeto que tanto desejamos é o mais suscetível de levar-nos a gastos desenfreados e arruinar-nos. Os diversos indivíduos suportam desigualmente grandes perdas de energia ou de dinheiro — ou graves ameaças de morte. Na medida em que podem fazê-lo (é uma questão quantitativa de força), os homens procuram as maiores perdas e os maiores perigos. É mais fácil acreditar no contrário, porque eles com freqüência têm pouca força. Quando conseguem tê-la, querem logo gastá-la e expor-se ao perigo. Aquele que tem a força e os meios se lança em gastos contínuos e expõe-se incessantemente ao perigo.

A fim de ilustrar essas afirmações de valor bem geral, deixarei, no momento, de me referir a tempos muito antigos e a costumes arcaicos. Citarei um fato familiar, da experiência comum. Apoiar-me-ei na literatura mais divulgada, nos romances vulgares que são os "policiais". Estes livros são feitos comumente das infelicidades de um herói e das ameaças que pesam sobre ele. Sem suas dificuldades, sem sua angústia, a vida não teria nada que nos prendesse, nos apaixonasse e nos levasse a vivê-la, ao lermos suas aventuras. O caráter gratuito dos romances e o fato de o leitor estar de qualquer maneira ao abrigo do perigo impedem, de hábito, de enxergar neles algo mais. *Vivemos por procuração* o que nós mesmos não temos coragem de viver. Trata-se de, sem muita angústia, participar do sentimento de risco ou de perigo que nos oferece a aventura de um outro. Se dispuséssemos de recursos morais sem conta, nós mesmos gostaríamos de viver assim. Quem não sonhou ser o herói de um romance? Este desejo é menos forte que a prudência — ou a covardia —, mas, se falamos da vontade profunda que o nosso medo impede de realizar, as histórias que lemos com paixão têm então sua razão de ser.

A literatura é, com efeito, o prolongamento das religiões. Ela é sua herdeira. O sacrifício é um romance, um conto, ilustrado de maneira sangrenta. Ou melhor, é no estado rudimentar uma representação teatral, um drama reduzido ao episódio final, onde a vítima animal ou humana atua só, mas atua até a morte. O rito é bem a representação, retomada em data fixa, de um mito, isto é, essencialmente, da morte de um deus. Nada aqui deveria surpreender-nos. De uma forma simbólica, acontece o mesmo todo dia com o sacrifício da missa.

O jogo da angústia é sempre o mesmo: a angústia extrema, a angústia até a morte, é o que os homens desejam para encontrar ao final, para além da morte, e da ruína, a superação da angústia. Mas a superação da angústia é possível sob uma condição: que ela esteja à altura da sensibilidade que a invoca.

Nos limites do possível, a angústia é desejada no sacrifício. Mas uma vez atingidos esses limites, um recuo é inevitável.[5] Freqüentemente o sacrifício humano substitui o sacrifício animal, sem dúvida na medida em que o homem, distanciando-se do animal, a morte deste perdeu, em parte, seu valor angustiante. Mais tarde, inversamente, ao se afirmar a civilização, vítimas animais algumas vezes substituíram vítimas humanas cujo sacrifício pareceu bárbaro. Bem mais tarde, os sacrifícios sangrentos dos israelitas causaram asco. Os cristãos conheceram somente o sacrifício simbólico. Foi preciso chegar a um acordo com uma exuberância cujo limite é a profusão da morte, mas mesmo assim foi preciso ter força. Senão a náusea prevaleceria, reforçando o poder dos interditos.

[5] Entre os astecas, entre os quais os sacrifícios eram familiares, foram previstas multas para aqueles que, por não suportarem ver as crianças sendo levadas ao sacrifício, fugiam do cortejo.

Capítulo VIII
Do sacrifício religioso ao erotismo

O cristianismo é o desconhecimento da santidade da transgressão

Falei na *Introdução* da relação que os antigos faziam entre o ato de amor e o sacrifício. Os antigos tinham mais que nós o sentimento imediato do sacrifício. Estamos muito longe de sua prática. O sacrifício da missa é uma reminiscência disso, mas só raramente pode atingir a sensibilidade de uma maneira bem viva. Qualquer que seja a obsessão da imagem do Crucificado, a imagem do sacrifício sangrento e a missa não coincidem facilmente.

A principal dificuldade está na aversão que o cristianismo tem geralmente à transgressão da lei. É verdade que o Evangelho encoraja a suspensão de interditos formais, praticados ao pé da letra, enquanto o sentido lhe escapa. Trata-se, nesse caso, de transgredir uma lei que, apesar de se ter consciência de seu valor, nega-o assim mesmo. O essencial é que, na idéia do sacrifício da Cruz, o caráter de transgressão é deformado. Esse sacrifício é bem um assassínio, ele é sangrento. É uma transgressão na medida em que essa imolação é bem um pecado: e, de todos os pecados, o mais grave. Mas na transgressão de que falei, se há pecado, se há expiação, o pecado e a expiação são a conseqüência de um ato consciente que não deixou mesmo de estar de acordo com a intenção. Esse acordo da vontade é o que torna em nossos dias a atitude arcaica incompreensível: é o escândalo do pensamento. Não podemos conceber sem mal-estar a transgressão consciente de uma lei que parece santa. Mas o pecado da crucificação é desagravado pelo sacerdote que celebra o sacrifício da missa. A falta está na *cegueira* de seus autores que nos levam a pensar que não a teriam cometido se *tivessem sabido. Felix culpa!* canta, é verdade, a Igreja: a bem-aventurada culpa! Existe, pois, um ponto de vista que revela a necessidade de se cometer tal erro. A ressonância da liturgia concorda com o pensamento profundo que animava a humanidade primeva. Mas ela atinge a lógica do sentimento cristão. O desconhecimento da santidade da transgressão é para o cristianismo um fundamento. Mesmo se, no grau supremo, os religiosos chegam aos paradoxos revoltantes que libertam, que excedem os limites.

A comparação antiga do sacrifício e a conjunção erótica

Esse desconhecimento da transgressão, de qualquer forma, sempre privou de sentido a analogia dos antigos. Se a transgressão não é fundamental, o sacrifício e o ato de amor não têm nada em comum. O sacrifício, se é uma transgressão consciente, é a ação deliberada cujo fim é a súbita transformação do ser que é a sua vítima. Esse ser é imolado.

Antes de ser sacrificado, ele estava fechado na particularidade individual. Como disse na *Introdução*,[1] sua existência é então descontínua. Mas esse ser, na morte, é reconduzido à continuidade do ser, à ausência de particularidade. Essa ação violenta — que priva a vítima de seu caráter limitado e lhe dá o ilimitado e o infinito que pertencem à esfera sagrada — é desejada em sua conseqüência maior. Ela é desejada como a ação daquele que desnuda a vítima que deseja e quer penetrar. O amante não desintegra menos a mulher amada que o sacrificador ao sangrar o homem ou o animal imolado. A mulher nas mãos daquele que a ataca é despossuida de seu ser. Ela perde, com seu pudor, esta firme barreira que separando-a do outro, tornava-a impenetrável: ela se abre bruscamente à violência do jogo sexual deflagrado nos órgãos da reprodução, à violência impessoal que, vinda de fora, a ultrapassa.

Não se pode dizer que os antigos tinham possibilidade de fazer detalhadamente uma análise que só uma imensa familiaridade com a dialética tornou possível. Seria preciso saber conjugar uma infinidade de temas para poder apreender com precisão as semelhanças de duas experiências profundas. Os aspectos mais profundos não apareciam e o todo escapava à consciência. Mas a *experiência interior* da piedade no sacrifício e o despertar do erotismo podiam, por sorte, ser dadas à mesma pessoa. Nesse caso, era possível chegar a descobrir uma certa *semelhança*, quando não uma aproximação precisa. Essa possibilidade desapareceu no cristianismo, onde a piedade se distanciou de uma vontade de chegar ao secreto do ser pela violência.

A carne no sacrifício e no amor

O que revelava a violência exterior do sacrifício era a violência interior do ser percebida à luz da efusão do sangue e da eclosão dos órgãos. O sangue, os órgãos cheios de vida não eram o que neles vê a anatomia: só uma experiência interior, não a ciência, poderia restituir o sentimento dos antigos. Podemos presumir que então aparecia a pletora dos órgãos cheios de sangue, a pletora impessoal da vida. Na morte do animal, seu ser individual, descontínuo, era sucedido pela continuidade orgânica da vida, que a refeição sagrada vincula à vida comunial da assistência. Um odor de bestialidade subsistia nessa deglutição ligada a uma explosão da vida carnal, e ao silêncio da morte. Não comemos mais que carnes preparadas, inanimadas, distantes do fervilhar orgânico original. O sacrifício ligava o fato de comer à verdade da vida revelada na morte.

É geralmente próprio do sacrifício harmonizar a vida e a morte, dar à morte o jorro da vida, à vida o peso, a vertigem e a abertura da morte. É a vida misturada à morte, mas, no sacrifício, a morte é ao mesmo tempo signo de vida, abertura ao ilimitado. Hoje o sacrifício sai do campo de nossa experiência: devemos substituir a prática pela imaginação. Mas se o próprio sacrifício e sua significação religiosa nos escapam, não podemos ignorar a reação ligada aos elementos do espetáculo que ele oferecia: a náusea. Devemos imaginar no sacrifício uma superação da náusea. Mas, sem a transfiguração sagrada, seus aspectos tomados separadamente podem, em última instância, provocar a

[1] P.2.

náusea. A matança ou o esquartejamento do animal causam hoje, muito comumente, repugnância aos homens: nada deve lembrá-los nos pratos servidos à mesa. Assim é possível dizer da experiência contemporânea que ela *inverte* os comportamentos da piedade no sacrifício.

Essa inversão terá sentido se examinarmos agora a semelhança entre o ato de amor e do sacrifício. O que o ato de amor e o sacrifício revelam *é a carne.* O sacrifício substitui pela convulsão cega dos órgãos a vida ordenada do animal. O mesmo acontece com a convulsão erótica: ela libera órgãos pletóricos num jogo cego que suplanta a vontade ponderada dos amantes. A essa vontade ponderada sucedem os movimentos animais desses órgãos cheios de sangue. Uma violência que escapa ao controle da razão anima esses órgãos, distende-os até o limite máximo e, de repente, é a felicidade que se atinge ao ultrapassar essa desordem. O movimento da *carne* excede um limite na ausência da vontade. A *carne* é em nós esse excesso que se opõe à lei da decência. A carne é o inimigo que nasce dos que são possuídos pelo interdito cristão. Mas se, como eu creio, existe um interdito vago e global que se opõe à liberdade sexual sob formas dependentes dos tempos e lugares,[2] a *carneé* a expressão de uma volta dessa liberdade ameaçadora.

A carne, a decência e o interdito da liberdade sexual

Falando inicialmente desse interdito global, esquivei-me ao não poder — ou não querer — defini-lo. A bem dizer, ele não é definível, de modo que nunca é fácil falar dele. A decência é aleatória e varia constantemente. Varia mesmo individualmente. De forma que naquela altura eu falei de interditos concretos, o do incesto ou do sangue menstrual, deixando para falar depois de uma maldição mais geral da sexualidade. Só mais adiante tratarei disto: abordarei as transgressões desse interdito vago antes mesmo de procurar defini-lo.

Gostaria inicialmente de voltar ao que disse mais acima.

Se há interdito, é, a meu ver, de alguma violência elementar. Essa violência é dada na *carne:* na carne que expõe o jogo dos órgãos reprodutores.

Tentarei chegar através da objetividade do jogo dos órgãos à expressão interior fundamental onde se dá a transcendência da carne.

Eu queria esclarecer, em sua origem, a *experiência interior* da *pletora* que, como eu disse, era revelada no animal morto na hora da imolação. Na base do erotismo, temos a experiência de uma eclosão, de uma violência que ocorre no momento da explosão.

---

[2] Ver mais acima, pp. 41-2.

Capítulo IX
A pletora sexual e a morte

A atividade reprodutora vista como uma forma de crescimento

O erotismo é, de forma geral, infração à regra dos interditos: é uma atividade humana. Mas ainda que ele comece onde termina o animal, a animalidade não deixa de ser o seu fundamento. Desse fundamento a humanidade se desvia com horror, mas ao mesmo tempo o conserva. A animalidade é mesmo tão bem conservada no erotismo que o termo animalidade ou bestialidade não deixa de lhe estar ligado. Foi por exagero que a transgressão do interdito ganhou o sentido de volta à natureza, de que o animal é a expressão. Entretanto, a atividade à qual o interdito se opõe é parecida com a dos animais. Sempre associada ao erotismo, a sexualidade física está para o erotismo assim como o cérebro está para o pensamento: da mesma maneira, a fisiologia permanece o fundamento objetivo do pensamento. Se for preciso situar no plano da realidade objetiva a experiência interior que temos do erotismo, deveremos acrescentar às outras funções a função sexual. Devemos mesmo, em primeiro lugar, ter isso em mente. Com efeito, a função sexual do animal tem aspectos cuja consideração nos aproxima da experiência interior.

Assim sendo, para chegar à experiência interior, vamos falar primeiramente das condições físicas.

No plano da realidade objetiva, a vida, mobilizando sempre, salvo em caso de impotência, um excesso de energia que é preciso gastar, esse excesso se gasta, com efeito, seja no crescimento da unidade examinada, seja numa pura e simples perda.[1] A esse respeito, o aspecto da sexualidade é fundamentalmente ambíguo: mesmo numa atividade sexual independente de seus fins genésicos, ela não deixa de ser menos em seu princípio uma atividade de crescimento. De forma geral, as gônadas aumentam de tamanho. Para perceber o movimento em questão, é preciso partir da cissiparidade, modo de reprodução mais simples. Há crescimento do organismo cissiparo, mas, uma vez realizado o crescimento, um dia ou outro, esse organismo único formará dois. Seja o infusório a transformando-se em $a' + a''$: a passagem do primeiro estado ao segundo não é independente do crescimento de a, $a' + a''$, representando, mesmo, em relação ao estado mais antigo que a representa, o crescimento deste último.

---

[1] Tudo fica claro quando se trata da atividade econômica da sociedade. A atividade do organismo nos escapa muito: sempre há uma relação entre o crescimento e o desenvolvimento das funções sexuais que dependem uma e outra da hipófise. Não podemos nos dar conta com suficiente regularidade dos gastos de calorias do organismo para assegurar que, de duas coisas uma, elas se fazem no sentido do crescimento ou da atividade genésica. Mas a hipófise ora destina a energia ao desenvolvimento das funções sexuais, ora ao crescimento. Assim o gigantismo contaria a função sexual; a puberdade precoce poderia, não é certo, coincidir com uma parada do crescimento.

O que é preciso observar então é que *a'*, sendo diferente de *a''* não é, não mais que este último, diferente de *a*. Alguma coisa de *a* subsiste em *a'*, alguma coisa de *a* subsiste em *a''*. Voltarei ao caráter desconcertante de um crescimento que põe em causa a unidade do organismo que cresce. Reterei inicialmente o seguinte: que a reprodução é apenas uma forma de crescimento. Isto resulta, em geral, da multiplicação dos indivíduos, conseqüência mais clara da atividade sexual. Mas o crescimento da espécie na reprodução sexuada não é senão um aspecto do crescimento na cissiparidade primitiva, na esfera da reprodução assexuada. Como o conjunto das células do organismo individual , as gônadas sexuadas são elas mesmas cissiparas. Em princípio, toda unidade viva cresce. Se, ao crescer, ela atingir o estado pletórico, poderá se dividir; mas o crescimento (a pletora) é a condição da divisão que, no mundo vivo, chamamos reprodução.

O crescimento do todo e a doação dos indivíduos

Objetivamente, se fazemos amor, é a reprodução que está em jogo.

Trata-se, pois, se me acompanharam, do crescimento. Mas esse crescimento não é o *nosso*. Nem a atividade sexual, nem a cissiparidade asseguram o crescimento do próprio ser que se reproduz. Elas também não asseguram que ele se acasale, ou, mais simplesmente, que ele se divida. O que a reprodução põe em jogo é o crescimento impessoal.

A oposição fundamental, que afirmei inicialmente, da perda e do crescimento é, pois, redutível num caso a uma outra diferença, onde o crescimento impessoal, e não a perda pura e simples, opõe-se ao crescimento pessoal. O aspecto fundamental, egoísta, do crescimento não se dá senão se o indivíduo crescer sem alteração. Se o crescimento acontece em proveito de um ser ou de um todo que nos ultrapassa, não se trata mais de um crescimento, mas de uma *doação*. Para aquele que a faz, a doação *é a perda* do seu ter. Aquele que dá reencontra-se naquilo que dá, mas primeiramente ele deve dar; primeiramente, de forma mais ou menos total, é preciso que ele renuncie àquilo que, para a unidade que o recebe, significa crescimento.

A morte e a continuidade na reprodução assexuada e sexuada

Devemos, em primeiro lugar, examinar de perto a situação criada na divisão.

Havia continuidade no *interior* do organismo assexuado a.

Quando *a'* e *a''* surgiram, a continuidade não foi suprimida de imediato. Não importa saber se ela desapareceu no início ou no fim da crise, embora tenha havido um momento de suspensão.

Nesse momento, o que não era ainda *a'* era contíguo a *a''*, mas a pletora estava pondo a continuidade em jogo. É a pletora que inicia um deslizamento onde o ser se divide, mas ele se divide no momento mesmo do deslizamento, no momento crítico em

que esses seres, que dentro em pouco se oporão um ao outro, não se opõem ainda. A crise divisora nasce da pletora: ainda não é a separação, mas a ambigüidade. Na pletora, o ser passa do repouso ao estado de agitação violenta: essa turbulência, essa agitação atingem o ser inteiro, atingem-no em sua continuidade. Mas a violência da agitação, que acontece inicialmente no seio da continuidade, invoca a violência da separação donde a descontinuidade procede. A calma volta enfim na separação concluída, onde se acham dois seres distintos.

A pletora da célula que, nessas condições, leva à crise criadora de um de dois seres novos é rudimentar em relação à pletora dos órgãos machos e fêmeas que vão desaguar na crise da reprodução sexuada.

Mas as duas crises têm em comum aspectos essenciais. Ambas têm como origem um excesso. O mesmo se dá com o crescimento objetivado no conjunto dos seres, reprodutores e reproduzidos, e, enfim, com o desaparecimento individual.

É efetivamente sem nenhuma razão que se atribui imortalidade às células que se dividem. A célula a não sobrevive nem em *a'* nem em *a", a' é* diferente de *a* e de *a"*; positivamente, *a*, na divisão, deixa de ser, a desaparece, morre. Não deixa vestígios, restos, morre. A pletora da célula termina na morte criadora, no fim da crise onde a continuidade dos novos seres *(a'* e *a')* apareceu, visto que na origem são apenas um, mas para se separarem numa divisão definitiva.

A significação desse último aspecto, comum aos dois modos de reprodução, é de uma importância decisiva.

A continuidade global dos seres revela-se, em última instância, nos dois casos. (Objetivamente, essa continuidade é dada de um ser ao outro e de cada ser à totalidade dos outros nas *passagens* da reprodução.) Mas a morte, que sempre suprime a descontinuidade individual, aparece toda vez que a continuidade se revela profundamente. A reprodução assexuada rouba-a ao mesmo tempo em que a assume: nela o morto desaparece na morte. A descontinuidade é sutilizada. Neste sentido, a reprodução assexuada é a verdade final da morte: a morte anuncia a descontinuidade fundamental dos seres (e do ser). Só o ser descontínuo morre e a morte revela a mentira da descontinuidade.

Volta à experiência interior

Nas formas da reprodução sexuada, a descontinuidade dos seres é menos frágil. Morto, o ser descontínuo não desaparece inteiramente, deixa um vestígio que pode ser mesmo infinitamente durável. Um esqueleto pode durar milhões de anos. Em certo momento, o ser sexuado é tentado, e mesmo é levado a crer na imortalidade de um princípio descontínuo que estaria nele. Ele olha sua "alma", sua descontinuidade, como sua verdade profunda, iludido por uma sobrevivência do ser corporal, mas, ao pressentir a mentira, vê-se reduzido à decomposição dos elementos que o formavam. A partir da permanência das ossadas, ele imaginou mesmo "a ressurreição da carne". As ossadas deviam "no julgamento final" se juntar, e os corpos ressuscitados conduziriam as almas à sua verdade primeira. Nessa hipertrofia de uma condição exterior, o que escapa é a

continuidade que não é menos fundamental na reprodução sexuada: as células genéticas se dividem e, de uma a outra, é possível apreender objetivamente a unidade inicial. De uma divisão cissipara a outra, a continuidade é sempre evidente na origem.

No plano da descontinuidade e da continuidade dos seres, o único fato que intervém na reprodução sexuada é a fusão dos dois seres ínfimos, das células, que são os gametas machos e fêmeas. Mas a fusão acaba por revelar a continuidade fundamental: nela parece que a continuidade perdida pode ser reencontrada. Da descontinuidade dos seres sexuados procede um mundo pesado, opaco, onde a separação individual tem por base a escuridão; a angústia da morte e da dor deram à parede dessa separação a solidez, a tristeza e a hostilidade de uma parede de prisão. Nos limites desse mundo triste, entretanto, a continuidade perdida se reencontra no caso privilegiado da fecundação: a fecundação — a fusão — seria inconcebível se a descontinuidade aparente dos seres animados mais simples não fosse uma mistificação.

Só a descontinuidade dos seres complexos parece inicialmente intangível. Não podemos conceber, em princípio, a redução à unidade ou o desdobramento (o "questionamento") de sua descontinuidade Os momentos de pletora em que os animais estão dominados pelo desejo sexual são momentos de crise de seu isolamento. Nesses momentos o medo da morte e da dor é ultrapassado. Nesses momentos, o sentimento de continuidade relativa entre animais da mesma espécie, que não cessa de manter à parte, mas sem graves conseqüências, uma contradição da ilusão descontínua, é bruscamente revigorado. Isso é estranho, pois ele não o é normalmente, quando há uma perfeita identidade entre indivíduos do mesmo sexo: parece que, em princípio, uma diferença secundária tenha só o poder de tornar sensível uma identidade profunda que, com o tempo, se torna indiferente. Acontece igualmente sentir com mais intensidade o que escapa no momento do desaparecimento. Aparentemente, a diferença de sexo aumenta esse vago sentimento de continuidade que a identidade de espécie conserva, frustrando-o, tornando-o difícil. É contestável, ao fim desse exame dos dados objetivos, essa aproximação da reação dos animais da experiência interior do homem. A visão da ciência é simples: a reação animal é determinada por realidades fisiológicas. A bem dizer, a similitude de espécie é para o observador uma realidade fisiológica. Uma outra é a diferença de sexo. Mas a idéia de uma similitude que uma diferença torna mais sensível é fundada numa experiência interior. Eu não posso senão sublinhar, de passagem, a mudança de plano. É uma característica deste livro. Creio que um estudo que tem o homem como objeto condena-se a essa mudança em certas passagens. Mas o estudo que se quer científico reduz a parte da experiência subjetiva, enquanto, por método, ao contrário, eu reduzo a parte do conhecimento objetivo. Com efeito, se coloquei em primeiro plano os dados da ciência sobre a reprodução foi com a intenção de utilizá-los. Não posso ter a experiência interior dos animais, ainda menos dos animálculos, bem sei. Não posso também supô-la. Mas os animálculos têm como os animais complexos uma experiência de dentro: não posso relacionar com a complexidade, nem com a humanidade, a passagem da existência em *si à* existência para *si.* Confiro mesmo à partícula inerte, abaixo do animálculo, essa existência *para si* que prefiro chamar experiência de dentro, experiência interior, designada por termos que se revelam sempre insatisfatórios. O que não posso entretanto ignorar da experiência interior que não posso ter, nem imaginar hipoteticamente, é que, por definição, ela implica, em sua base, um *sentimento de si.* Este

sentimento elementar não é a *consciência de si*. A consciência de si é consecutiva à dos objetos, que só é dada de forma clara ao homem. Mas o sentimento de si varia necessariamente na medida em que aquele que o experimenta isola-se em sua descontinuidade. Esse isolamento é mais ou menos grande em função das facilidades abertas à descontinuidade objetiva, em razão inversa das possibilidades abertas à continuidade. Trata-se da firmeza, da estabilidade de um limite concebível, mas o sentimento de si varia segundo o grau do isolamento. A atividade sexual é um momento de crise de isolamento. Esta atividade é-nos conhecida de fora, mas sabemos que ela enfraquece o sentimento de si, que ela o questiona. Estamos falando de crise que é o efeito interior de um fato objetivamente conhecido. Conhecida objetivamente, a crise introduz um dado interior fundamental desse fato.

Os dados objetivos gerais próprios da reprodução sexuada

O fundamento objetivo da crise é a pletora. Na esfera dos seres assexuados, este aspecto aparece desde o início. Há crescimento: o crescimento determinava a reprodução — conseqüentemente, a divisão —, a morte do indivíduo pletórico. Este aspecto é menos claro na esfera dos seres sexuados. Mas o excesso da energia não deixa de ser a base da entrada em atividade dos órgãos sexuais. E, como para os seres mais simples, este excesso comanda a morte.

Ele não a comanda diretamente. Em regra geral, o indivíduo sexuado sobrevive ao excesso e mesmo ao excesso a que o conduz o excesso. A morte não é o fim da crise sexual senão em raros casos, cuja significação, diga-se de passagem, é intrigante. Para nossa imaginação, é tão intrigante que a prostração consecutiva ao paroxismo final é considerada uma "pequena morte". A morte é sempre, *humanamente*, o símbolo da retirada das águas que se segue à violenta desordem, mas esse simbolismo não é gratuito, tem a sua razão de ser. Nunca devemos esquecer que a multiplicação dos seres é solidária com a morte. Os que se reproduzem sobrevivem ao nascimento dos que eles geram, mas essa sobrevivência não é senão um *sursir*. Um prazo é dado, efetivamente consagrado, por um lado, à assistência dada aos recém-chegados, mas o aparecimento destes é a prova de um desaparecimento dos predecessores. Se a reprodução dos seres sexuados não invoca a morte imediata, ela a convoca a longo prazo.

O excesso tem como conseqüência inevitável a morte e só a estagnação assegura a manutenção da descontinuidade dos seres (de seu isolamento). Essa descontinuidade é um desafio ao movimento que fatalmente derrubará as barreiras que separam os indivíduos distintos uns dos outros. A vida — o movimento da vida — exige talvez por um instante essas barreiras sem as quais nenhuma organização complexa seria possível, nenhuma organização seria eficaz. Mas a vida é movimento e nada no movimento está protegido do movimento. Os seres assexuados morrem a partir de seu próprio desenvolvimento, de seu próprio movimento. Os seres sexuados não opõem a seu próprio movimento excessivo — como à agitação geral — senão uma resistência provisória. É verdade que eles sucumbem às vezes só ao enfraquecimento de suas próprias forças, à ruína de sua organização. Não podemos nos enganar neste ponto. Só a morte inumerável tira do impasse esses seres que se multiplicam. O pensamento de um mundo onde a organização artificial asseguraria o

prolongamento da vida humana evoca a possibilidade de um pesadelo, sem deixar entrever nada para além de uma pequena demora. No fim, a morte estará lá, convocada pela multiplicação, pelo excesso da vida.

A aproximação dos dois aspectos elementares percebidos dos pontos de vista de fora e de dentro

Os aspectos da vida em que a reprodução se liga à morte têm um caráter objetivo inegável, mas, como eu disse, mesmo a vida elementar de um ser é certamente uma experiência interior. Podemos falar dessa experiência rudimentar, mesmo admitindo que ela não nos é comunicável. É a crise do ser: o ser tem a experiência interior do ser na crise que o põe à prova, é a atuação do ser numa passagem que vai da continuidade à descontinuidade, ou da descontinuidade à continuidade. O ser mais simples tem, como suponho, o sentimento de si, o sentimento de seus limites. Se esses limites mudam, ele é atingido neste sentimento fundamental e esse golpe é a crise do ser que tem o sentimento de si.

Da reprodução sexuada eu disse que os seus aspectos objetivos eram no fim os mesmos da divisão cissípara. Mas se chegamos à experiência humana que temos no erotismo, estamos aparentemente afastados desses aspectos fundamentais dados na objetividade. Particularmente no erotismo, o nosso sentimento de pletora não está ligado à consciência de gerar. Mesmo em princípio, quanto mais o gozo erótico é pleno, menos estamos preocupados com a geração de filhos. Por outro lado, a tristeza que se segue ao espasmo final pode dar um antegosto da morte, mas a angústia da morte e a morte estão no pólo oposto ao prazer. Se a aproximação dos aspectos objetivos da reprodução com a experiência interior dada no erotismo é possível, é porque ela repousa em uma outra coisa. Há um elemento fundamental: o fato objetivo *da* reprodução mostra no plano da interioridade o sentimento de si, do ser e dos limites do ser isolado. Ele mostra a descontinuidade à qual se liga necessariamente o sentimento de si porque é ela que dá os limites: o sentimento de si, mesmo vago, é o sentimento de um ser descontínuo. Mas nunca a descontinuidade é perfeita. Particularmente na sexualidade, o sentimento *dos outros*, para além do sentimento *de si*, introduz entre dois ou mais seres uma continuidade possível, opondo-se à descontinuidade inicial. Os *outros* na sexualidade não deixam de oferecer uma possibilidade de continuidade, não param de ameaçar, de propor a colocação de um grampo nas vestes sem costura da descontinuidade individual. Através das vicissitudes da vida animal, os *outros*, os semelhantes, aparecem furtivamente: é um fundo de figuras neutras, elementar sem dúvida, mas onde uma mudança *crítica* se produz no tempo da atividade sexual. Nesse momento o *outro* não aparece ainda positivamente, mas negativamente ligado à enorme violência da pletora. Cada ser contribui para a negação que o *outro* faz de si mesmo, mas essa negação não chega de forma alguma ao reconhecimento do parceiro. É, parece, menos a similitude que age na aproximação que *a pletora* do *outro*. A violência de um se propõe à violência do *outro:* trata-se, de cada lado, de um movimento interno que obriga a estar *fora de si* (fora da descontinuidade individual). Acontece o encontro de dois seres que, lentamente na mulher, mas às vezes de maneira fulminante no macho, a pletora sexual projeta fora *de si*. O casal animal no

momento da conjunção não é formado de dois seres descontínuos que se aproximam, unindo-se por uma corrente de continuidade momentânea: não se pode falar propriamente de união, mas de dois seres sob o domínio da violência, associados pelos reflexos ordenados da união sexual, partilhando um estado de crise em que tanto um quanto outro estão fora de si. Os dois seres estão ao mesmo tempo abertos à continuidade. Mas nada subsiste disso nas consciências vagas: depois da crise, a descontinuidade de cada um dos dois seres está intacta. Trata-se, ao mesmo tempo, da mais intensa e insignificante crise.

Os elementos fundamentais da experiência interior do erotismo

No desenvolvimento deste estudo sobre a experiência animal da sexualidade, afastei-me dos dados objetivos da reprodução sexuada, que eu havia posto em evidência um pouco mais acima. Tentei tomar um caminho que me conduzisse através da experiência interior animal, a partir de poucos dados tirados da vida dos seres ínfimos. Baseei-me em nossa experiência humana interior e na consciência que tenho obrigatoriamente do que falta à experiência animal. Na verdade, não achei necessário prender-me a um determinado fundamento que me permitisse avançar no assunto. Minhas afirmações são, aliás, sustentadas por uma evidência particular.

Mas eu não examinei exaustivamente o quadro dos dados objetivos da reprodução sexuada.

Tudo se reencontra na encruzilhada do erotismo.

Com a vida do homem, estamos diretamente na experiência interior. Os elementos exteriores por nós reconhecidos se reduzem, enfim, à sua interioridade. O que, do meu ponto de vista, caracteriza as passagens da descontinuidade à continuidade no erotismo se deve ao conhecimento da morte que desde o começo liga, no espírito do homem, a ruptura da descontinuidade — e o deslizamento que continua em direção a uma continuidade possível — à morte. Esses elementos, nós os distinguimos de fora, mas se não tivéssemos primeiramente a experiência de dentro, sua significação nos escaparia. Há, aliás, uma omissão de um dado objetivo que nos representa a necessidade da morte ligada ao excesso, a essa perturbação vertiginosa que introduz no homem o conhecimento interior da morte. Essa perturbação, ligada à pletora da atividade sexual, comanda uma deficiência profunda. Como, se eu não percebesse de fora uma identidade, teria reconhecido, na experiência paradoxal e conjunta do excesso e da falta, o jogo do ser ultrapassando na morte a descontinuidade individual — para sempre provisória — da vida?

O que desde o princípio é sensível no erotismo é o abalo, provocado por uma desordem pletórica, de uma ordem expressiva de uma realidade parcimoniosa, de uma realidade fechada. A sexualidade do animal põe em jogo essa mesma desordem pletórica, mas sem nenhuma resistência, sem nenhuma barreira. Livremente, a desordem animal abisma-se numa violência indefinida. A ruptura se consuma, uma onda tumultuosa se perde, depois a solidão do ser descontinuo se fecha. A única modificação da descontinuidade individual de que o animal é suscetível é a morte. O animal morre, senão, passada a desordem, a descontinuidade permaneceria intacta. Na vida humana, ao contrário, a violência sexual abre uma ferida. Raramente a ferida se fecha sozinha: é

preciso fechá-la. Mesmo sem uma constante atenção, que a angústia cria, ela não pode permanecer fechada. A angústia elementar ligada à desordem sexual é significativa da morte. A violência dessa desordem, quando o ser que a experimenta tem o conhecimento da morte, reabre nele o abismo que a morte lhe revelou. A associação da violência da morte e da violência sexual tem esse duplo sentido. De um lado, a convulsão da carne é tanto mais precipitada quanto mais ela está próxima da debilitação, e de outro, a debilitação, contanto que o tempo passe, favorece a volúpia. A angústia mortal não leva necessariamente à volúpia, mas a volúpia, na angústia mortal, é mais profunda.

A atividade erótica nem sempre tem abertamente esse aspecto nefasto, nem sempre *é essa fissura;* mas, profundamente, secretamente, essa fissura que é própria da sensualidade humana é a mola do prazer. O que, na apreensão da morte, suprime o fôlego, deve de alguma maneira, no momento extremo, cortar a respiração.

O princípio mesmo do erotismo aparece primeiramente do lado oposto a esse horror paradoxal. Trata-se da pletora dos órgãos genitais. A origem da crise é em nós um movimento animal. Mas a angústia sexual não *é livre.* Ela não pode se dar livre curso sem o acordo da vontade. A ansiedade sexual perturba uma ordem, um sistema sobre o qual repousam a eficiência e o prestígio. O ser, na verdade, se divide, sua unidade se rompe, desde o primeiro instante da crise sexual. Nesse momento, a vida pletórica da carne choca-se com a resistência do espírito. Mesmo o acordo aparente não basta: a convulsão da carne, para além do consentimento, exige o silêncio, a ausência do espírito. O movimento carnal é singularmente alheio à vida humana: ele se desencadeia independente dela, contanto que ela se cale, contanto que ela se ausente. Aquele que se abandona a esse movimento não é mais humano. Como os animais, reduzir-se-á ao cego desencadeamento dos instintos, gozando momentaneamente da cegueira e do esquecimento. Um interdito vago e geral opõe-se à liberdade dessa violência que conhecemos menos por uma informação vinda de fora que diretamente, por uma experiência interior de seu caráter inconciliável com nossa humanidade fundamental. O interdito geral não é formulado. No quadro das conveniências não se contam senão aspectos aleatórios que variam em razão das situações e das pessoas, sem falar das épocas e dos lugares. O que diz a teologia cristã do pecado da carne representa, tanto por uma impotência da interdição enunciada quanto pelo exagero dos comentários multiplicados (eu penso na Inglaterra da época vitoriana), o acaso, a inconsistência e, ao mesmo tempo, a violência que responde à violência com atos de recusa. Só a experiência dos estados que vivemos banalmente na atividade sexual e a de sua discordância diante dos comportamentos socialmente aceitos nos tornam capazes de reconhecer um aspecto *inumano* nessa atividade. A pletora dos órgãos leva a esta deflagração de mecanismos estranhos à ordem habitual do comportamento humano. Uma dilatação do sangue desfaz o equilíbrio sobre o qual se fundava a vida. O ser é, de repente, tomado de um furor. Essa fúria nos é familiar, mas é fácil imaginar a surpresa daquele que não tivesse conhecimento disso e que, por uma maquinação, descobrisse, sem ser visto, os transportes amorosos de uma mulher que o tivesse cativado por sua distinção. Ele aí veria uma doença, o análogo à raiva dos cães. Como se alguma cadela enfurecida substituís-se a personalidade daquela que sabia receber com tanta dignidade... Falar de doença não diz muita coisa. Por enquanto, a personalidade está *morta.* Sua *morte,* por enquanto, cede o lugar à cadela, que se aproveita do silêncio, *da ausência da morte.* A cadela *goza* — goza gritando — desse silêncio e dessa ausência. A volta da personalidade a gelaria, poria fim à

volúpia em que ela está perdida. A deflagração do desejo não tem sempre a violência implicada em minha observação. Esta tem mais relação com um primeiro movimento de oposição existente no ato.

É primeiramente um movimento natural, mas este movimento não pode se dar livre curso sem quebrar uma barreira. De forma que, no espírito, curso natural e barreira derrubada se confundem. O curso natural significa a barreira derrubada. A barreira derrubada significa o curso natural. A barreira natural não é a morte. Mas assim como a violência da morte derruba inteiramente — definitivamente — o edifício da vida, a violência sexual derruba em um ponto, por um tempo, a estrutura desse edifício. A teologia cristã, com efeito, assimila à morte a ruína moral consecutiva ao pecado da carne. Há, obrigatoriamente ligada ao momento da volúpia, uma ruptura menor evocadora da morte: em contrapartida, a evocação da morte pode entrar na movimentação dos espasmos voluptuosos. O mais freqüentemente isto se reduz ao sentimento de uma transgressão perigosa para a estabilidade geral e para a conservação da vida — sem a qual seria impossível uma livre deflagração. Mas a transgressão não é somente necessária em relação a essa liberdade. Acontece que, sem a evidência de uma transgressão, nós não provamos mais este sentimento de liberdade que exige a plenitude da realização sexual. Se bem que uma situação escabrosa seja à vezes necessária ao espírito *blasé para* alcançar o reflexo do gozo final (ou, então, a própria situação, sua representação perseguida durante a conjunção, como num sonho acordado). Esta situação não é sempre assustadora: muitas mulheres não podem gozar sem pensar numa história em que são violadas. Mas uma violência ilimitada permanece no fundo da ruptura significativa.[2]

O paradoxo do interdito geral, isto é, da sexualidade, da liberdade sexual

O que é interessante no interdito sexual é que ele se revela plenamente na transgressão. A educação revela um seu aspecto, mas ele nunca é deliberadamente formulado. A educação não procede menos por silêncios que por advertências veladas. É diretamente, pela descoberta furtiva — parcial de início — do campo proibido que o interdito nos aparece. Nada é inicialmente mais misterioso. Somos admitidos no conhecimento de um prazer em que a noção de prazer se mistura ao mistério que expressa o interdito determinante do prazer ao mesmo tempo em que o condena. Essa revelação dada na transgressão não é certamente igual a si mesma através do tempo: há cinqüenta anos, esse aspecto paradoxal da educação era mais sensível. Mas por toda parte — e sem dúvida desde os tempos mais antigos — nossa atividade sexual é adstrita ao secreto, por toda parte, ainda que, em graus variáveis, ela pareça contrária a nossa dignidade. De modo que a essência do erotismo é dada na associação inextricável do prazer sexual e do interdito. Nunca, humanamente, o interdito aparece sem a revelação do prazer, nem o

[2] As possibilidades de acordo entre o dilaceramento erótico e a violência são gerais e aterradoras. Refiro-me a uma passagem de Marcel Aimé (*Uranus*, Gallimard, pp. 151-2), que tem o mérito de representar as coisas próximas de sua banalidade, sob uma forma imediatamente sensível. Eis a frase final: "A visão daqueles dois pequenos-burgueses prudentes, mesquinhos, hipócritas, espreitando as torturas de sua sala de jantar Renascença e, como cães, abraçando-se e contorcendo-se nas pregas da cortina..." Trata-se de uma execução de milicianos, precedida de horrores sangrentos, observada por um casal de simpatizantes das vítimas.

prazer sem o sentimento do interdito. Um movimento natural está em sua origem e, na infância, o movimento natural aparece só. Mas o prazer não é dado *humanamente* nessa época, cuja lembrança se perdeu . Imagino objeções — e exceções. Essas objeções e essas exceções não podem balançar uma posição tão segura.

Na esfera humana, a atividade sexual distancia-se da simplicidade animal. Ela é essencialmente uma transgressão. Não se trata, depois do interdito, de voltar à liberdade primeira. A transgressão é o acontecimento da humanidade organizado pelo trabalho. A própria transgressão é organizada. O erotismo é no seu todo uma atividade organizada, e é na medida em que é organizado que ele muda através do tempo. Esforçar-me-ei para dar um quadro do erotismo encarado em sua diversidade e em suas mudanças. O erotismo aparece primeiramente na transgressão do primeiro grau, que é o casamento, apesar de tudo. Mas ele só é dado verdadeiramente em formas mais complexas, em que, de grau em grau, o caráter de transgressão se acentua.

O caráter de transgressão, o caráter de pecado.

Capítulo X
A transgressão no casamento e na orgia

O casamento visto como uma transgressão e o direito de cuissage[*]

Freqüentemente, o casamento é considerado como algo que pouco tem a ver com o erotismo.

Falamos de erotismo sempre que um ser humano se conduz de uma maneira que apresenta uma oposição bem acentuada a certos tipos de comportamento e de julgamento que nos são habituais. O erotismo deixa entrever o *avesso* de uma fachada cuja aparência correta nunca deve ser desmentida: *no avesso* revelam-se sentimentos, partes do corpo e maneiras de ser de que temos habitualmente *vergonha*. Insistamos nisso: esse aspecto, que parece alheio ao casamento, nunca deixou de ser aí sensível.

O casamento é primeiramente o quadro da sexualidade lícita. "Só haverá intercurso carnal no casamento." Nas sociedades mais puritanas, o casamento pelo menos está fora de causa. Falo, entretanto, de um caráter de transgressão que permanece na base do casamento. Isto é contraditório à primeira vista, mas devemos pensar em outros casos de transgressão que estão em total acorde com o sentido geral da lei transgredida. Particularmente, o sacrifício é em sua essência, como dissemos, a violação ritual de um interdito: todo o movimento da religião implica o paradoxo de uma regra que admite a ruptura regular da regra em certos casos. Assim a transgressão que, ao meu ver, seria o casamento, é, sem dúvida, um paradoxo, mas o paradoxo é inerente à lei que prevê a infração, considerando-a legal: dessa forma, assim como o assassínio realizado no sacrifício é ao mesmo tempo proibido e parte do ritual, o primeiro ato sexual que constitui o casamento é uma violação sancionada.

Os parentes, se tinham sobre suas irmãs, sobre suas filhas, um direito exclusivo de posse, talvez tenham disposto desse direito em favor de estrangeiros que, vindo de fora, estavam numa situação privilegiada que os qualificava para a transgressão que era, no casamento, o primeiro ato sexual. Isto não passa de uma hipótese, mas se quisermos determinar o lugar do casamento no campo do erotismo, este aspecto talvez não seja negligenciável. Seja como for, um caráter durável de transgressão ligada ao casamento cai sob o golpe da experiência banal, que só mesmo as núpcias populares iriam se encarregar de desfazer. O ato sexual tem sempre um valor de perversidade, no casamento e fora dele. Sobretudo quando se trata de uma virgem: há sempre um pouco aquilo *de primeira vez.* Neste sentido, achei possível falar de *um poder de transgressão* que se podia atribuir a um

[*] Direito legendário que permitia aos senhores passar com a mulher do vassalo a primeira noite de núpcias. (N. do T.)

estrangeiro, mas que não era possível se dar a alguém que vivesse naquele mesmo lugar, sujeito às mesmas regras.

O poder de transgressão que não era dado ao recém-chegado parece ter sido comumente considerado favorável quando se tratava de um ato grave como a violação sofrida pela *primeira vez* por uma mulher, esse interdito indefinido que põe o acasalamento sob o signo da vergonha. Com freqüência, a operação era confiada àqueles que tinham geralmente o que o próprio noivo não tinha, o poder de transgredir um interdito. Esses deviam ter de alguma maneira um caráter soberano que os fizesse escapar do interdito referente à espécie humana. O sacerdote designava em princípio os que deviam possuir a noiva pela primeira vez. Mas se tornou impensável no mundo cristão recorrer aos ministros de Deus para isso, estabelecendo-se então o costume de o senhor feudal proceder ao defloramento.[1] A atividade sexual, quando se tratava pelo menos de estabelecer um primeiro contato, era evidentemente considerada interdita, e perigosa, não fosse a força possuída pelo soberano, pelo sacerdote, de tocar sem muitos riscos as coisas sagradas.

A repetição

O caráter erótico, ou mais simplesmente, o caráter de transgressão do casamento escapa com freqüência, porque a palavra *casamento* designa ao mesmo tempo a passagem e o estado. Ora, nós esquecemos a passagem para examinar o estado. Há muito tempo, aliás, o valor econômico da mulher deu maior importância ao estado: são os cálculos, a espera e o resultado que interessam no estado, não os momentos de intensidade, que só têm valor naquela hora. Estes momentos não têm a mesma importância que a expectativa do resultado, o lar, as crianças e as obras que eles reclamam.

O mais grave é que o hábito atenua freqüentemente a intensidade e que o casamento implica o hábito. Há um importante acordo entre a inocência e a ausência de perigo que apresentava a repetição do ato sexual (o primeiro contato só se realizando sob certa apreensão) e a ausência de valor, no plano do prazer, comumente dada a essa repetição. Este acordo não é negligenciável: ele se refere à essência mesma do erotismo. Mas o desenrolar da vida sexual não é também negligenciável. Sem a compreensão secreta dos corpos, que só se estabelece com o tempo, o abraço é furtivo e superficial, não pode *se organizar;* seu movimento é quase animal, muito rápido, e freqüentemente o prazer esperado não vem. O gosto da mudança é sem dúvida doentio e, sem dúvida, só leva à frustração renovada. O hábito, ao contrário, tem o poder de aprofundar o que a impaciência desconhece.

No que diz respeito à repetição, os dois pontos de vista opostos se completam. Não podemos duvidar que os aspectos, as figuras e os signos que compõem a riqueza do erotismo exigiram originalmente movimentos de irregularidade. A vida carnal teria sido

---

[1] De qualquer maneira, o direito de *cuissage* que habilitava o senhor feudal, porque ele era o senhor de suas terras, para esse serviço não era, como se pensou, o privilégio exorbitante de um tirano a quem ninguém teria a coragem de resistir. Sua origem é bem outra.

pobre, vizinha à monotonia do animal, se nunca tivesse se realizado com bastante liberdade, atendendo a caprichos bem pessoais. Se é verdade que o hábito libera, podemos dizer em que medida uma vida feliz não prolonga o que foi provocado a partir de um estado de excitação, o que foi posto à luz a partir de uma situação anômala. O próprio hábito é tributário da liberação mais intensa que dependeu da desordem e da infração. Assim, o amor profundo que o casamento não paralisa em nenhuma hipótese seria acessível sem o contágio dos amores ilícitos que tiveram unicamente o poder de dar ao amor o que ele tem de mais forte que a lei?

A orgia ritual

De qualquer maneira, o quadro regular do casamento dava apenas uma solução muito limitada à violência refreada.

Além do casamento, as festas asseguraram a possibilidade da infração e, ao mesmo tempo, a possibilidade de vida normal, consagrada à atividade ordenada.

Mesmo a "festa da morte do rei" de que falei, a despeito de seu caráter informe e prolongado, previa no tempo o limite de uma desordem que parecia de início ilimitada. Uma vez os despojos reais reduzidos aos ossos, a desordem e os excessos deixavam de prevalecer, o jogo dos interditos recomeçava.

As orgias rituais, freqüentemente ligadas a festas menos desordenadas, previam somente uma interrupção furtiva do interdito que se opunha à liberdade do impulso sexual. Algumas vezes, a licenciosidade limitava-se aos membros de uma confraria, como nas festas de Dioniso, mas ela podia ter, além do erotismo, um sentido mais precisamente religioso. Não temos senão um vago conhecimento dos fatos. Podemos imaginar a vulgaridade, a grosseria triunfando do delírio. Mas de nada adiantaria negar a possibilidade de uma superação desse estado onde se compõem o êxtase erótico, o religioso e a embriaguez, comumente ligada à orgia.

O movimento da festa adquire na orgia essa força transbordante que exige geralmente a negação de todo limite. A festa é por si mesma negação dos limites da vida que o trabalho ordena, mas a orgia é o signo de uma subversão perfeita. Não foi o acaso que quis que nas Saturnais a ordem social fosse invertida: o senhor servia de escravo, o escravo deitava no leito do senhor. Esses excessos tiraram seu sentido mais profundo do acordo arcaico existente entre a volúpia sensual e o êxtase religioso. Foi nessa direção que a orgia, qualquer que fosse a desordem que ela introduzia, organizou o erotismo para além da sexualidade animal.

Nada disso aparecia no erotismo rudimentar do casamento. Tratava-se ainda de transgressão, violenta ou não, mas a transgressão do casamento era inconseqüente, independente de outros desdobramentos, possíveis sem dúvida, mas que os costumes não exigiam, desfavorecendo-os até. A rigor, o *gracejo é* em nossos dias um aspecto popular do casamento, mas tem o sentido do erotismo inibido, transformado em descargas furtivas, em dissimulações engraçadas, em alusões. O delírio sexual que afirma em sentido oposto um caráter sagrado é típico da orgia. Da orgia procede um aspecto arcaico

do erotismo. O erotismo orgíaco é em sua essência excesso perigoso. Seu contágio explosivo ameaça indistintamente todas as possibilidades da vida. O rito mais antigo queria que as Mênades, numa crise de ferocidade, devorassem vivos seus filhos em tenra idade. Mais tarde, a sangrenta omofagia dos cabritos, que nos primeiros meses eram amamentados pelas Menades, lembrava essa abominação.

A orgia não se orienta em direção à religião *fasta*, tirando da violência fundamental um caráter *majestoso*, calmo e conciliável com a ordem profana: sua eficácia revela-se do lado *nefasto*, reclama o delírio, a vertigem e a perda de consciência. Trata-se de engajar a totalidade do ser num deslizar cego para a perda, que é o momento decisivo da religiosidade. Esse movimento é dado no acordo que, posteriormente, a humanidade estabeleceu com a proliferação desmedida da vida. A recusa implicada nos interditos levava ao isolamento avaro do ser, oposta a essa imensa desordem de indivíduos separados um dos outros, cuja violência abria à violência da morte. Num sentido oposto, o refluxo dos interditos, liberando o fluxo do excesso, chegava à fusão ilimitada dos seres na orgia. De maneira alguma essa fusão podia limitar-se à que a pletora dos órgãos geradores comandava. Ela era, desde o começo, efusão religiosa, ou seja, em princípio, desordem do ser que se perde sem nada opor à proliferação alucinada da vida. Essa imensa deflagração pareceu divina, tanto ela elevava o homem acima da condição a que ele próprio se tinha condenado. Desordem dos gritos, dos gestos violentos e das danças, desordem dos abraços, desordem, enfim, dos sentimentos, que uma agitação desmedida animava. As perspectivas da perda exigiam essa fuga no indistinto, onde os elementos estáveis da atividade humana se esquivavam, onde não havia mais nada de firme.

A orgia como rito agrário

As orgias dos povos arcaicos são habitualmente interpretadas de uma tal forma que nada do que me esforcei para mostrar aparece. Antes de continuar, devo pois falar da interpretação tradicional que tende a reduzi-las a ritos de magia contagiosa. Os que as ordenavam acreditavam, com efeito, que elas asseguravam a fecundidade dos campos. Ninguém contesta a exatidão dessa relação. Mas nem tudo foi dito quando se reduz ao rito agrário uma prática que evidentemente o ultrapassa. Mesmo se a orgia tivesse tido por toda parte e sempre esse sentido, ainda era possível se perguntar se era este o seu único sentido. Se é de um certo interesse perceber o caráter agrário de um costume na medida em que ele relaciona historicamente a orgia à civilização agrícola, é ingênuo ver uma explicação suficiente dos fatos, acreditando na eficiência de suas virtudes. O trabalho e a utilidade material determinaram certamente, pelo menos condicionaram, o comportamento das tribos ainda pouco civilizadas, tanto no sentido religioso quanto no profano. Isto não quer dizer que um costume extravagante refira-se *essencialmente à* preocupação de fertilizar a terra. O trabalho determinou a oposição do mundo sagrado ao mundo profano. Ele é o princípio mesmo dos interditos que opuseram a recusa do homem à natureza. Por outro lado, o limite do mundo do trabalho, que os interditos apoiavam e mantinham na luta contra a natureza, determinou o mundo sagrado como o seu contrário. O mundo sagrado não é, em certo sentido, senão o mundo natural subsistindo na medida em que não é inteiramente redutível à ordem instaurada pelo trabalho, isto é, à ordem profana. Mas o

mundo sagrado não é senão, num sentido apenas, mundo natural. Ele *ultrapassa*, numa Orara dimensão, o mundo anterior à ação conjugada do trabalho e dos interditos. O mundo sagrado é neste sentido uma negação do mundo profano, mas ele é também determinado pelo que nega. O mundo sagrado é também o resultado do trabalho na medida em que tem como origem e razão de ser não a existência imediata das coisas que a natureza criou, mas o nascimento de uma nova ordem de coisas, provocado a contragolpe pela oposição à natureza do mundo da atividade útil. O mundo sagrado é separado da natureza pelo trabalho; ele nos seria incompreensível se não percebêssemos em que medida o trabalho o determinou.

O espírito humano, que o trabalho havia formado, atribuiu geralmente à ação uma eficiência análoga à do trabalho. No mundo sagrado, a explosão de uma violência que o interdito tinha rejeitado não teve somente o sentido de uma explosão, mas de uma ação, à qual se atribuía uma eficácia. Inicialmente, as explosões da violência recalcada pelos interditos como a guerra ou o sacrifício — ou a orgia — não eram explosões calculadas. Mas enquanto transgressões praticadas por homens, elas foram explosões organizadas, atos cuja eficiência possível apareceu depois, sem contestação.

O efeito da ação que foi a guerra era da mesma ordem que o efeito do trabalho. No sacrifício estava em jogo uma força à qual arbitrariamente se atribuíam conseqüências, como se se tratasse da força de um instrumento que um homem tivesse manejado. O efeito atribuído à orgia é de uma ordem diferente. Na esfera humana, o exemplo é contagioso. Um homem entra na dança porque a dança o obriga a dançar. Uma ação contagiosa, real nesse caso, aconteceu para dar um impulso não só aos outros homens, mas também à natureza. Assim, a atividade sexual, que em sua essência está associada ao desenvolvimento da humanidade, tem também uma relação com o desenvolvimento da natureza.

Só posteriormente foi que a transgressão se transformou numa ação de caráter prático. Na guerra ou no sacrifício — ou na orgia — o espírito humano organizou uma situação explosiva, excluindo seu efeito real ou imaginário. A guerra não é em seu princípio inicial uma empresa política, nem o sacrifício uma ação mágica. Da mesma forma, a origem da orgia não é o desejo de colheitas abundantes. A origem da orgia, da guerra e do sacrifício é a mesma: resultam da existência de interditos que se opunham à liberdade da violência assassina ou da violência sexual. Esses interditos determinaram inevitavelmente o movimento explosivo da transgressão. Isto não quer dizer que nunca se tenha recorrido à orgia — à guerra e ao sacrifício — objetivando efeitos que, com ou sem razão, lhes foram atribuídos. Mas tratava-se, desde então, da admissão — secundária e inevitável — de uma violência desmedida nos mecanismos do mundo humano, que o trabalho organizava.

Essa violência não tinha mais, nessas condições, o sentido unicamente animal da natureza: a explosão, que a angústia precedera, assumia, independente da satisfação imediata, um sentido *divino*. Ela se tornara religiosa. Mas adquiriu, no mesmo movimento, um sentido *humano*: integrou-se na ordem de causas e efeitos que, apoiada no principio do trabalho, construíra o conjunto das obras.

Capítulo XI
O cristianismo

A licenciosidade e a formação do mundo cristão

É preciso, antes de tudo, evitar uma interpretação moderna da orgia: ela suporia a remissão do pudor, ou o pouco de pudor dos que a ela se entregavam. Esta maneira de ver é superficial, implica uma animalidade relativa dos homens de civilização arcaica. Em certos aspectos, com efeito, esses homens parecem freqüentemente mais próximos que nós do animal e é provado que alguns deles partilharam este sentimento. Mas nossos julgamentos estão ligados à idéia de que os modos de vida que nos são próprios mostram melhor a diferença entre o homem e o animal. Homens arcaicos não se opõem à animalidade da mesma maneira, mas, mesmo se eles vêem, nos animais irmãos, as reações que neles fundam a humanidade estão longe de ser menos religiosas que as nossas. Os animais que eles caçam viviam, é verdade, em condições materiais bastante próximas das deles, e, no entanto, eles atribuíam, por equívoco, sentimentos humanos aos animais. Em todo caso, o pudor primitivo (ou arcaico) nem sempre é menor que o nosso. Ele é muito diferente: é mais formalista, não entrou da mesma maneira num automatismo inconsciente; não deixa de ser menos forte, procedendo de crenças que se mantêm vivas graças a uma certa angústia. É por isso que, quando falamos da orgia, examinando-a de uma forma bem geral, não temos razão para ver nelas uma prática de relaxamento, mas, bem ao contrário, um momento de intensidade, de desordem, sem dúvida, mas ao mesmo tempo de fervor religioso. No mundo pelo avesso da festa, a orgia é o momento em que a verdade do avesso revela sua força subversiva. Essa verdade tem o sentido de uma fusão ilimitada. É a violência báquica que é a medida do erotismo nascente, cujo campo original é a religião.

Mas a verdade da orgia chegou-nos através do mundo cristão, onde os valores foram uma vez mais invertidos. Foi dos interditos que nasceu o sentimento de transgressão da religiosidade primitiva. Em sua essência, a religiosidade cristã opôs-se ao espírito de transgressão. A tendência a partir da qual um desenvolvimento religioso foi possível nos limites do cristianismo está ligada a essa oposição relativa.

É essencial determinar o papel dessa oposição. Se o cristianismo tivesse ignorado o movimento fundamental de onde partia o sentimento da transgressão, ele não teria, penso eu, mais nada de religioso. Ao contrário, no cristianismo, o espírito religioso reteve o essencial, percebendo-o inicialmente na continuidade. A continuidade nos é dada na experiência do sagrado. O divino é a essência da continuidade. A solução cristã, na força de seu movimento, deu toda atenção à continuidade, a ponto de negligenciar as *vias* que a ela conduziam, e que uma tradição minuciosa tinha estabelecido, descuidando-se de chamar a atenção para a sua origem. A nostalgia (o desejo) que abriu essas vias

conseguiu, em parte, se perder nos detalhes — e nos cálculos em que freqüentemente a piedade tradicional se comprazia.

Mas houve no cristianismo um duplo movimento. Ele quis, em seu fundamento, abrir-se às possibilidades de um amor que não contava mais com nada. A continuidade perdida, reencontrada em Deus, reclamava, segundo ele, para além das violências pautadas por delírios rituais, o desvairado amor incalculável do fiel. Os homens, que a continuidade divina transfigurava, eram criados, em Deus, no amor de uns pelos outros. O cristianismo nunca abandonou a esperança de reduzir, no final, este mundo da descontinuidade egoísta no reino da continuidade inflamado pelo amor. O movimento inicial da transgressão foi assim desviado, no cristianismo, para a visão de uma superação da violência; transformada em seu contrário.

Houve alguma coisa de sublime e de fascinante nesse sonho.

Ele teve, entretanto, uma contrapartida: o amoldamento do mundo da descontinuidade, que subsistia, do mundo sagrado, do mundo da continuidade. O mundo divino teve de mergulhar num mundo de coisas. Este aspecto múltiplo é paradoxal. A vontade resoluta de confiar tudo à continuidade teve seu efeito, mas este primeiro efeito teve de compor com um efeito simultâneo no outro sentido. O Deus cristão é a mais bem acabada construção feita a partir do sentimento mais nocivo, o da continuidade. A continuidade é dada na superação dos limites. Mas organizar o que por essência é desordem é o efeito mais constante do movimento a que dei o nome de transgressão. Pelo fato de introduzir a superação num mundo organizado, a transgressão é o princípio de uma desordem organizada. Ela deve seu caráter ordenado à organização a que tinham chegado os seus praticantes. Essa organização, fundada no trabalho, é ao mesmo tempo fundada na descontinuidade do ser. O mundo organizado do trabalho e o mundo da descontinuidade são um só e mesmo mundo. Os instrumentos e os produtos do trabalho são *coisas* descontinuas. Aquele que se serve do instrumento e fabrica os objetos é também um ser descontínuo, e a consciência de sua descontinuidade se aprofunda no emprego ou na criação de objetos descontínuos. É em relação ao mundo descontínuo do trabalho que a morte se revela: para os seres cujo trabalho revelou a descontinuidade, a morte é o desastre elementar que põe em evidência a inanidade do ser descontínuo.

Diante da precária descontinuidade do ser pessoal, o espírito humano reage de duas maneiras que se unem no cristianismo. A primeira responde ao desejo de reencontrar essa descontinuidade que nos dá o irredutível sentimento de que ela é a essência do ser. Num segundo movimento, a humanidade tende a escapar ao limite da descontinuidade pessoal, que é a morte, imaginando então uma descontinuidade que a morte não atinge, a *imortalidade de seres descontínuos.*

Seu primeiro movimento confiava tudo à continuidade, mas num segundo movimento o cristianismo teve o poder de retomar o que sua generosidade desmedida tinha dado. Assim como a transgressão organizava a continuidade nascida da violência, o cristianismo fez entrar essa continuidade, a que ele se arrogava todo o direito, no quadro da descontinuidade. Ele não fez, é verdade, senão ir até o fim de uma tendência já forte. Mas realizou o que antes dele só estava esboçado. Reduziu o sagrado, o divino, à pessoa descontinua de um Deus criador. Bem mais, ele fez, geralmente, do além desse mundo real o prolongamento de todas as almas descontinuas. Povoou o céu e o inferno de

multidões condenadas junto com Deus à descontinuidade eterna de cada ser isolado. Eleitos e danados, anjos e demônios, tornaram-se os fragmentos imperecíveis, divididos para sempre, arbitrariamente distintos um dos outros, arbitrariamente desligados dessa totalidade do ser a que é preciso, entretanto, restituí-los.

A multidão dos criadores de acaso e o Criador individual negavam sua solidão no amor recíproco de Deus e dos eleitos — ou a afirmavam no ódio dos danados. Mas o amor mesmo reservava o isolamento definitivo. O que nessa totalidade atomizada se perdia era o caminho que leva do isolamento à fusão, do descontínuo ao contínuo, a via da violência que a transgressão tinha traçado. Uma busca de acordo, de conciliação, no amor e na submissão, substituía o momento de separação, de queda, mesmo enquanto durasse a lembrança da crueldade primeira. Falei mais acima[1] da evolução cristã do sacrifício. Tentarei agora dar de forma geral o resumo das mudanças que o cristianismo introduziu na esfera do sagrado.

A ambigüidade primeira e a redução cristã do sagrado a seu aspecto bem-aventurado; a rejeição cristã do sagrado maldito pala o domínio profano

No sacrifício cristão, a responsabilidade do sacrifício não se encontra na vontade do fiel. O fiel não contribui para o sacrifício da cruz a não ser na medida de suas faltas, de seus pecados. Por esse motivo, a unidade da esfera sagrada é quebrada. No estágio pagão da religião, a transgressão fundava o sagrado, cujos aspectos impuros não eram menos sagrados que os aspectos contrários. O conjunto da esfera sagrada se compunha do puro e do impuro.[2] O cristianismo rejeitou a impureza. Rejeitou a culpabilidade, sem a qual o sagrado não é concebível, posto que s6 a violação do interdito abre o acesso para ele.

O sagrado puro, ou fasto, dominou desde a antiguidade pagã. Mas, mesmo que se reduzisse ao prelúdio de uma superação, o sagrado impuro, ou nefasto, era o seu fundamento. O cristianismo não podia até o fim rejeitar a impureza, não podia rejeitar a mácula. Mas ele definiu, à sua maneira, os limites do mundo sagrado: nessa definição nova, a impureza, a mácula, a culpabilidade eram colocadas fora desses limites. O sagrado impuro foi desde então relegado ao mundo profano. Nada pôde subsistir, no mundo sagrado do cristianismo, que mostrasse claramente o caráter fundamental do pecado, da transgressão. O diabo — o anjo ou o deus da transgressão (da insubmissão e da revolta) — era expulso do mundo divino. Ele era de origem divina, mas na ordem das coisas cristãs (que prolongava a mitologia judaica) a transgressão não era mais o fundamento de sua divindade, e sim o de sua queda. O diabo estava destituído do privilégio divino, que não tinha possuído senão para perdê-lo. A bem dizer, ele se tornara profano: guardava um caráter sobrenatural do mundo sagrado, de onde tinha saído. Mas não havia nada que não se fizesse para privá-lo das conseqüências de sua qualidade religiosa. O culto que sem dúvida não se deixou jamais de se lhe consagrar, sobrevivência daquele das divindades impuras, foi suprimido do mundo. A morte nas chamas era prometida a quem recusasse

---

[1] P.81.

[2] Ver Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré* (2ª ed., Gallimard, 1950), pp. 35-72. Esse texto de Caillois aparece também em *Histozre Générale des Religions* (Quillet, 1948, t. 1) com o título "*L'Ambiguité du Sacré*".

obedecer e tirasse do pecado o poder e o sentimento do sagrado. Nada podia fazer com que Satã deixasse de ser divino, mas essa verdade durável era negada com o rigor dos suplícios. Num culto que, sem dúvida, tinha conservado algumas características da religião, não se viu mais que a irrisão criminosa da religião, uma profanação, na mesma medida em que ele parecia sagrado.

O princípio da profanação é o uso profano do sagrado. A mácula podia, no seio do paganismo, resultar de um contato impuro. Mas é somente no cristianismo que a existência do mundo impuro tornou-se em si mesma uma profanação. Havia profanação no fato de *que a mácula existia*, mesmo que as coisas puras não estivessem maculadas. A oposição original entre o mundo profano e o sagrado passou, no cristianismo, para segundo plano.

Um lado do profano associou-se ao hemisfério puro, um outro ao hemisfério impuro do sagrado. O mal que há no mundo profano encontrou a parte diabólica do sagrado, e o bem encontrou a parte divina. O bem, qualquer que fosse o sentido de obra prática, captou a luz da santidade. A palavra santidade, primitivamente, designava o sagrado, mas esse caráter se ligou à vida consagrada ao bem, consagrada ao mesmo tempo ao bem e a Deus.[3]

A profanação retomou o sentido original de contato profano que tinha no paganismo. Mas ela teve um outro alcance. Essencialmente, a profanação, no paganismo, era uma infelicidade, deplorada de todos os pontos de vista. Só a transgressão possuía, a despeito de seu caráter perigoso, o poder de abrir uma porta para o mundo sagrado. A profanação, no cristianismo, não foi nem a transgressão inicial, de que ela era vizinha, nem a profanação antiga. Ela estava sobretudo próxima da transgressão. De uma maneira paradoxal, a profanação cristã, sendo contato com o impuro, atingia o sagrado essencial, atingia o domínio interdito. Mas este sagrado em profundidade era para a Igreja ao mesmo tempo o profano e o diabólico. Apesar de tudo, formalmente, a atitude da Igreja tinha uma lógica. Limites precisos, formais, que se tornaram tradicionais, separavam o que ela própria considerava sagrado do mundo profano. O erótico, ou o impuro, ou o diabólico, não eram separados da mesma maneira do mundo profano: faltava-lhes um caráter formal, um limite fácil para a sua apreensão.

No campo da transgressão primeira, o impuro era ele próprio bem definido, com formas estáveis, mostrado através de ritos tradicionais. O que o paganismo considerava como tal, era ao mesmo tempo, formalmente, tido como sagrado. O que o paganismo condenado, ou o cristianismo, considerou impuro não foi mais, ou não se tornou, o objeto de uma atitude formal. O formalismo dos sabás, se houve, nunca teve a estabilidade definida que o teria criado. Expulso do formalismo sagrado, o impuro estava condenado a se tornar profano.

A mistura do sagrado impuro e do profano pareceu, por muito tempo, diferente do sentimento que a memória tinha conservado da natureza íntima do sagrado, mas a estrutura religiosa invertida do cristianismo exigia isto. Ela é perfeita na medida em que o

[3] Entretanto, a afinidade *profunda* da santidade e da transgressão não deixou de ser sentida. Aos olhos dos crentes, o libertino está mais próximo dos santos que o homem sem desejo.

sentimento do sagrado não deixa de se atenuar no interior de um formalismo que parece em parte antiquado. Um dos signos desse declínio é a pouca atenção dada em nossos dias à existência do diabo. Crê-se nele cada vez menos, eu ia dizer que não se crê mais: isto quer dizer que o sagrado negro, mais do que nunca sendo mal definido, não tem com ocorrer do tempo mais nenhum sentido. O domínio do sagrado reduz-se ao do Deus do Bem, cujo limite é a luz: não há nada mais nesse domínio que seja maldito.

Essa evolução teve repercussões no domínio da ciência (interessada no sagrado do ponto de vista profano da ciência; mas é preciso que eu diga de passagem que, pessoalmente, minha atitude não é a da ciência: sem entrar num formalismo, meu livro tem por objetivo o *sagrado* de um ponto de vista sagrado). A harmonia do bem e do sagrado aparece num trabalho, notável, diga-se de passagem, de um discípulo de Durkheim. Robert Hertz insiste com razão na diferença humanamente significativa dos "lados" direito e esquerdo.[4] Uma crença geral associa o *fasto* ao lado direito, o *nefasto* ao esquerdo e, em conseqüência disso, o direito é associado ao puro, o esquerdo ao impuro. Apesar da morte prematura[5] de seu autor, seu estudo ficou célebre: ele precedeu outros trabalhos numa questão que, até então, tinha sido raramente colocada. Hertz identificava o puro e o sagrado, o impuro e o profano. Seu trabalho era posterior ao que Henri Hubert e Marcel Mauss tinham dedicado à magia,[6] onde já se ressaltava claramente a complexidade do domínio religioso, mas só bem mais tarde foi que se reconheceu a crescente coerência da "ambigüidade do sagrado".

Os sabás

O erotismo caiu no domínio profano ao mesmo tempo em que foi o objeto de uma condenação radical. A evolução do erotismo é paralela à da impureza. A assimilação do Mal vincula-se ao desconhecimento de um caráter sagrado. Enquanto esse caráter foi comumente sensível, a violência do erotismo era capaz de criar angústia, e até nojo, mas não era assimilada ao Mal profano, à violação das regras que garantem razoavelmente, racionalmente, a conservação dos bens e das pessoas. Essas regras, que um sentimento de interdito sanciona, diferem das que procedem do movimento cego do interdito à medida que elas variam em função de uma utilidade pensada. No caso do erotismo, a conservação da família teve grande importância, a que se acrescentou a degradação das mulheres de vida livre, expulsas da vida familiar. Mas só se chegou a um todo coerente nos limites do cristianismo, quando o caráter original — o caráter sagrado do erotismo — desapareceu, afirmando-se as exigências da conservação da espécie.

---

[4] Hertz, se não era cristão, participava evidentemente de uma moral análoga à cristã. Seu estudo apareceu primeiramente *na Revue Philosophique*. Foi retomado num volume de seus trabalho *(Mélanges de Sociologie Religieuse et de Folklore,* 1928).

[5] Ele morreu durante a Primeira Guerra.

[6] "*Esquisse d'une Théorie Generale de Ia Magie*", em *Année Sociologique*, 1902-1903. A posição prudente dos autores opunha-se à de Frazer (próxima da de Hertz). Frazer via na atividade mágica uma atividade profana. Hubert e Mauss consideram a magia religiosa, pelo menos *lato sensu*. A magia está freqüentemente do lado impuro e suscita questões complexas que não são abordadas aqui.

A orgia, onde se conservava, independente do prazer individual, o sentido sagrado do erotismo, devia ser o objeto de uma atenção particular da Igreja que geralmente lhe fez oposição. Mas a oposição se fundava num caráter profano do Mal que era a atividade sexual fora do casamento. Foi preciso, inicialmente, a todo custo, que desaparecesse o sentimento a que a transgressão do interdito conduzia.

A luta que a Igreja encetou é a prova de uma dificuldade profunda. O mundo religioso de onde o impuro era alijado, onde as violências sem nome e sem medida eram estritamente condenáveis, não se impôs logo de início.

Mas não sabemos nada, ou quase nada, das festas noturnas da Idade Média — ou dos começos dos tempos modernos. O desconhecimento deve-se em parte à crueldade da repressão de que elas foram alvo. As confissões que os juízes arrancaram de infelizes submetidos à tortura são nossas fontes de informação. A tortura fazia as vítimas repetir em o que a imaginação dos juízes lhes inculcava. O que podemos supor é que a vigilância cristã fez tudo para que as festas pagãs não sobrevivessem, pelo menos nas regiões menos povoadas. Pode-se imaginar uma mitologia semicristã, conforme à sugestão teológica, substituindo por Satã as divindades que os camponeses adoravam na Alta Idade Média. Não é absurdo, a rigor, ver no diabo um *Dionysos redivivus.*

Alguns autores duvidaram da existência dos sabás. Em nossos dias, duvidou-se até da existência de um culto vodu. Não é por isso que o culto vodu deixa de existir, mesmo que, às vezes, hoje em dia, tenha um valor turístico. Tudo leva a crer, todavia, que o culto satânico, com que o vodu apresenta semelhanças, existiu, mesmo que tenha sido mais raro na prática que no espírito dos juízes.

Eis o que sobressai aparentemente de dados facilmente à mão.

Os sabás, consagrados na solidão da noite ao culto clandestino desse deus que era o *avesso* de Deus, não puderam senão aprofundar os traços de um rito que partia do movimento de subversão da festa. Os juízes dos processos de feitiçaria puderam, sem dúvida, levar suas vítimas a serem acusadas de parodiar os ritos cristãos. Mas os mestres do sabá podem tanto ter imaginado essas práticas quanto os juízes tê-las sugerido. Não podemos saber, por um indício isolado, se se trata de imaginação dos juízes ou do culto real. Pelo menos podemos crer que o *sacrilégio* foi o princípio da invenção. O nome *missa negra,* que aparece pelo fim da Idade Média, pôde responder de forma geral ao movimento da festa infernal. A missa negra a que Huysmans assistiu, por ele descrita em *Là-Bas, é* de uma certa autenticidade. Parece-me haver um certo exagero no fato de se pensar que os ritos encontrados nos séculos XVII ou XIX procedam da Idade Média. Essas práticas por si sós podem ter atraído as pessoas antes de os interrogatórios dos juízes lhes terem despertado a tentação.

Imaginários ou não, os sabás respondem, aliás, a uma forma que se impôs de alguma maneira à imaginação cristã. Eles descrevem o desencadeamento de paixões que o cristianismo implicava, que o cristianismo continha: o que, imaginários ou não, eles definem, é a situação cristã. Relativamente, a transgressão, na orgia religiosa anterior ao cristianismo, era lícita: a piedade o exigia. À transgressão opunha-se o interdito, mas sua suspensão permanecia possível, desde que se observassem os limites. O interdito, no mundo cristão, foi absoluto. A transgressão teria revelado o que o cristianismo encobriu:

que o sagrado e o interdito se misturavam, que o acesso ao sagrado se faz através da violência de uma infração. Como já disse, o cristianismo salientou, no plano religioso, este paradoxo: *o acesso ao sagrado é o Mal;* ao mesmo tempo *o Mal é profano.* Mas o fato de estar no Mal e de ser livre, de estar livremente no Mal (uma vez que o mundo profano foge às restrições do sagrado), não foi somente a condenação, mas a recompensa do culpado. O gozo excessivo do licencioso responde ao horror do fiel. Para o fiel, a licenciosidade condenava o licencioso, demonstrava a sua corrupção. Mas a corrupção, o Mal e Satã foram para o pecador objetos de adoração, que o pecador ou a pecadora idolatravam. A volúpia penetrou no Mal. Ela era, em essência, transgressão, superação do horror, e quanto maior o horror, maior era a alegria. Imaginárias ou não, as récitas do sabá têm um sentido: é o sonho de uma alegria monstruosa. Os livros de Sade as prolongam, vão muito além, mas na mesma direção. Sempre se trata de chegar ao oposto do interdito. Uma vez rejeitada a suspensão do ritual, uma imensa possibilidade abriu-se no sentido da liberdade profana: a possibilidade de profanar. A transgressão era organizada e limitada. Mesmo cedendo à tentação de um procedimento ritual, a profanação carregava em si essa abertura ao possível, sem limite, designando ora a riqueza do ilimitado, ora sua miséria: o rápido esgotamento e a morte que viria depois.

A volúpia e a certeza de fazer o mal

Assim como o simples interdito criou, na violência organizada das transgressões, o erotismo original por meio de um interdito da transgressão organizada, o cristianismo, por seu lado, aprofundou os graus da desordem sensual.

O que se elaborou de monstruoso nas noites — imaginárias ou reais — dos sabás, como na solidão da prisão onde Sade escreveu as *Cent Vingt Journées*, adquiriu uma forma geral. Baudelaire enunciou uma verdade válida para todos, escrevendo:[7] "Quanto a mim, eu digo: a volúpia única e suprema do amor está na certeza de se fazer o mal.[8] E o homem e a mulher sabem de há muito que toda a volúpia está no mal". Eu disse inicialmente que o prazer se ligava à transgressão. Mas o Mal não é a transgressão, é a transgressão condenada. O Mal é exatamente o pecado. É o pecado que Baudelaire mostra. De sua parte, as récitas de sabás respondem à procura do pecado. Sade negou o Mal e o pecado. Mas teve de fazer intervir a idéia de *irregularidade* para prestar contas do desencadeamento da crise voluptuosa. Mesmo ele recorreu constantemente à blasfêmia. Sentiu a inanidade da profanação, se o blasfemador negasse o caráter sagrado do Bem, que o Blasfemador queria conspurcar. Mas ele não parava de blasfemar. A necessidade e a impotência das blasfêmias de Sade são, aliás, significativas. A Igreja, de início, havia negado o caráter sagrado da atividade erótica visada na transgressão. Em contrapartida, os "espíritos livres" negaram o que a Igreja geralmente considerava divino. Em sua negação, a Igreja, com o tempo, perdeu em parte o poder religioso de evocar uma presença sagrada: ela o perdeu sobretudo na medida em que o diabo ou o impuro deixou de ordenar uma desordem fundamental. Ao mesmo tempo, os espíritos livres deixaram de crer no Mal.

[7] Em *Fusées,* III
[8] Sublinhado por Baudelaire.

Eles se encaminharam dessa maneira para um estado de coisas em que o erotismo, não sendo mais um pecado, não podendo doravante se encontrar "na certeza de fazer o mar, sua possibilidade de existir desaparece em última instância. Num mundo inteiramente profano, não haveria mais senão a mecânica animal. Sem dúvida a lembrança do pecado poderia ser conservada e se ligaria à consciência de um logro!

A superação de uma situação nunca significa a volta ao ponto de partida. Há na liberdade a impotência da liberdade: a liberdade não deixa de ser menos disposição de si. O jogo dos corpos podia se abrir na lucidez, a despeito de um empobrecimento, à lembrança consciente de uma metamorfose interminável, cujos aspectos não cessariam de estar disponíveis. Mas, de uma parte, veremos que, por um desvio, o erotismo negro volta a existir. Enfim, o erotismo dos corações — em suma, o erotismo mais ardente — ganharia o que em parte o erotismo dos corpos teria perdido.[9]

[9] Não posso falar mais longamente, no espaço deste livro, da significação de uma lembrança do erotismo negro no erotismo dos corações, que o ultrapasse. O que eu posso dizer é que o erotismo negro se resolve na consciência de um casal apaixonado. Nessa consciência aparece, sob uma forma crepuscular, o que significa o erotismo negro. A possibilidade de pecado surge para logo esquivar-se. Ela é fugidia e no entanto existe. A lembrança do pecado não é mais o afrodisíaco que era o pecado, mas no pecado tudo desaparece ao final: um sentimento de catástrofe, ou de desilusão, acompanha o gozo. O ser amado no erotismo dos corações não consegue escapar mais, ele é apreendido na vaga lembrança de possibilidades sucessivas surgidas na evolução do erotismo. O que abre sobretudo a consciência clara dessas possibilidades diversas, inscritas no longo desenvolvimento que vai até o poder da profanação, é a unidade dos momentos extáticos que conduzem os seres descontínuos ao sentimento da continuidade do ser. Uma lucidez extática é acessível a partir daí, ligada ao conhecimento dos limites do ser.

Capítulo XII
O objeto do desejo: a prostituição

O objeto erótico

Falei da situação cristã a partir do erotismo sagrado, da orgia. Ao falar do cristianismo, tive, enfim, de evocar uma situação extrema, onde o erotismo, transformado em pecado, sobrevive com dificuldade à liberdade de um mundo que não conhece mais o pecado.

Retomando o assunto: a orgia não é o limite a que o erotismo chegou no quadro do mundo pagão. A orgia é o aspecto sagrado do erotismo, onde a continuidade dos seres, para além da solidão, atinge sua expressão mais sensível. Mas num sentido somente. A continuidade, na orgia, é difícil de ser atingida, os seres, em última instância, estão nela perdidos, mas num todo confuso. A orgia é necessariamente decepcionante. Ela é em princípio negação acabada do aspecto individual. A orgia supõe, exige a equivalência dos participantes. Não só a individualidade própria é submergida no tumulto da orgia, mas também cada participante nega a individualidade dos outros. A orgia é aparentemente a inteira supressão dos limites, mas não pode fazer com que não sobreviva nada de uma diferença entre os seres a que, por outro lado, está ligada a atração sexual.

O sentido último do erotismo é a fusão, a supressão do limite. Em seu primeiro movimento, ele pode ser definido pela existência de um *objeto do desejo.*

Esse objeto não se destaca na orgia: a excitação sexual aí aparece através de um movimento exasperado, contrário à reserva habitual. Esse movimento é o mesmo para todos. Ele é objetivo, mas não é percebido como um objeto: aquele que o percebe é ao mesmo tempo animado por ele. No entanto, fora do tumulto da orgia, a excitação é ordinariamente provocada por um elemento distinto, por um elemento objetivo. No mundo animal, o odor da fêmea determina freqüentemente a busca do macho. Os cantos, as exibições dos pássaros põem em jogo outras percepções que significam para a fêmea a presença do macho e a iminência do choque sexual. O olfato, a audição, a visão, mesmo o gosto percebem signos objetivos, distintos da atividade que eles determinarão. São os signos anunciadores da crise. Nos limites humanos, esses signos anunciadores têm um valor erótico intenso. Uma jovem nua é às vezes a *imagem* do erotismo. O objeto do desejo é diferente do erotismo. Não é todo o erotismo, mas é atravessado por ele.

Desde o mundo animal, esses signos anunciadores fazem sensível a diferença entre os seres. Em nossos limites, para além da orgia, eles põem essa diferença à mostra, e como os indivíduos dispõem deles desigualmente segundo seus méritos, estado de espírito e riqueza, eles a aprofundam. O desdobramento dos signos tem esta conseqüência: o erotismo, que é fusão, que desloca o interesse no sentido de uma superação do ser pessoal

e de todo limite, é no entanto expresso por um objeto. Estamos diante de um paradoxo, diante de um objeto significativo da negação dos limites de todo objeto, diante de *um objeto erótico.*

As mulheres, objetos privilegiados do desejo

Em princípio, um homem pode tanto ser o objeto do desejo de uma mulher, quanto uma mulher ser o objeto de desejo de um homem. Entretanto, o passo inicial da vida sexual é mais freqüentemente a procura de uma mulher por um homem. Se os homens têm a iniciativa, as mulheres têm o poder de provocar-lhes o desejo. Seria injustificado dizer das mulheres que elas são mais belas, ou mesmo mais desejáveis que os homens. Mas, em sua atitude passiva, elas tentam obter, suscitando o desejo, a conjunção à qual os homens chegam, perseguindo-as. Elas não são mais desejáveis, mas se propõem ao desejo.

Elas se propõem como objetos ao desejo agressivo dos homens.

Não há em cada mulher uma prostituta em potencial, mas a prostituição é a conseqüência da atitude feminina. Na medida de sua atração, uma mulher serve de alvo ao desejo dos homens. A menos que ela se esquive inteiramente, por um *parti prit* de castidade, a questão é, em princípio, saber a que preço, em que condições, ela cederá. Mas sempre, preenchidas as condições, ela se dá como um objeto. A prostituição propriamente dita não introduz senão a prática da venalidade. Pelo cuidado que ela dá aos seus adereços, pelo cuidado que tem com sua beleza, que os adereços põem em relevo, uma mulher considera a si mesma como um objeto que ela, constantemente, propõe à atenção dos homens. Igualmente, se ela se desnuda, revela o objeto do desejo de um homem, um objeto distinto, individualmente proposto à apreciação.

A nudez, oposta ao estado normal, tem certamente o sentido de uma negação. A mulher nua está próxima do momento da fusão, que ela anuncia. Mas o objeto que ela é, ainda que o signo de seu contrário, da negação do objeto, é ainda um objeto. É a nudez de um ser definido, mesmo se essa nudez anuncia o instante em que seu orgulho passará ao indistinto da convulsão erótica. Em primeiro lugar, é a beleza possível e o charme individual dessa nudez que se revelam. É, numa palavra, a diferença objetiva, o valor de um objeto comparável a outros.

A prostituição religiosa

Freqüentemente, o objeto que se oferece à busca do homem se esquiva. Esquivar-se não significa que não houve proposição, mas sim que não houve as condições necessárias. Se houve, mesmo assim o primeiro gesto de esquiva, aparente negação da oferta, serve para marcar o seu valor. O defeito da esquiva é a modéstia que lhe está logicamente subjacente. O objeto do desejo não poderia ter respondido à expectativa masculina, não poderia ter provocado a conquista, sobretudo a preferência, se, antes de se esquivar, não se tivesse feito notar pela expressão ou pelos adornos. Oferecer-se é a

atitude feminina fundamental, mas o primeiro movimento — a proposição — é acompanhado pelo fingimento de sua negação. A prostituição formal é uma proposição onde o fingimento não existe. A prostituição admitiu só os adornos que sublinham o valor erótico do objeto. Um tal adorno em princípio é contrário ao segundo movimento, quando uma mulher foge ao ataque. O jogo é o uso de um adereço que tem o sentido da prostituição: a esquivez, a seguir, excita o desejo, ou às vezes o fingimento da esquivez. Em primeiro lugar, a prostituição não é exterior ao jogo. As atitudes femininas formam contrários complementares. A prostituição de algumas alimenta a esquivez de outras, e vice-versa. Mas o jogo é deturpado pela miséria, na medida em que se vê na prostituição uma saída. Neste caso, a prostituição é uma chaga.

Algumas mulheres, é verdade, não têm reação de fuga: oferecendo-se sem reservas, elas aceitam ou mesmo pedem os presentes sem os quais lhes seria difícil dizer que estão disponíveis à conquista. A prostituição é inicialmente apenas uma consagração. Algumas mulheres transformavam-se em objetos no casamento, eram os instrumentos de um trabalho doméstico, em particular, da agricultura. A prostituição transformava-as em objetos do desejo masculino: esses objetos, pelo menos, anunciavam o instante em que, no abraço, não havia nada que não desaparecesse, não deixando subsistir senão a continuidade convulsiva. O primado do interesse na prostituição tardia, ou moderna, ocultou esse aspecto. Mas se inicialmente a prostituta recebeu somas de dinheiro ou de coisas preciosas, isto foi em *retribuição:* essas *retribuições* eram usadas no gasto com objetos de luxos e adereços que a tornavam mais desejável, aumentando assim o poder que tivera desde o começo para conseguir os presentes dos homens mais ricos. A lei dessa troca de *retribuições* não era a da transação mercantil. O que a jovem dá fora do casamento não pode criar a possibilidade de um costume produtivo. O mesmo se dá com as retribuições que a consagram à vida luxuosa do erotismo. Essa espécie de troca, mais do que a regularidade comercial, criava a desmedida. A provocação do desejo era excitante: a prostituta podia consumir toda a riqueza e a vida daquele em quem provocava o desejo.

Aparentemente, a prostituição no começo foi somente uma forma complementar do casamento. Enquanto passagem, a transgressão do casamento permitia que se entrasse na organização da vida regular e a divisão do trabalho entre o marido e a mulher era possível a partir daí. Uma tal transgressão não podia levar à vida erótica. Simplesmente as relações sexuais abertas continuavam, sem que a transgressão que as permitia ficasse marcada depois do primeiro contato. Na prostituição, a mulher se consagrava à transgressão. O aspecto sagrado, isto é, o aspecto interdito da atividade sexual, não deixava de aparecer: sua vida inteira era dedicada à violação do interdito. Devemos procurar a coerência dos fatos e das palavras que designam essa vocação e compreender desse ponto de vista a instituição arcaica da prostituição sagrada. Entretanto, num mundo interior — ou exterior — ao cristianismo, a religião, longe de ser contrária à prostituição, podia regular as suas modalidades, como fazia com outras formas de transgressão. As prostitutas, em contato com o sagrado, em lugares consagrados, tinham um caráter sagrado análogo ao dos sacerdotes.

Comparada com a moderna, a prostituição religiosa parece desconhecer o sentimento da vergonha. Mas a diferença é ambígua. Não era na medida em que a cortesã de um templo houvesse conservado, quando não o sentimento, o comportamento da

vergonha, que ela escapava à degradação da prostituta de nossas mas? A moderna prostituta vangloria-se da vergonha em que está mergulhada, engajando-se nela cinicamente. Ela é estranha à angústia sem a qual a vergonha não é sentida. A cortesã tinha o respeito dos outros, não estava destinada ao desprezo e diferia pouco das outras mulheres. O pudor não devia existir para ela, mas devia conservar o princípio do primeiro contato, que ordena que uma mulher tenha medo de se entregar, e que o homem exija a reação de fuga por parte dela.

Na orgia, a fusão e o desencadeamento da fusão aniquilavam a vergonha. A vergonha voltava a existir na consumação do casamento, mas desaparecia nos limites do hábito. Na prostituição sagrada, ela pôde se tornar ritual e se encarregar de significar a transgressão. Comumente, um homem não pode ter o sentimento de que a lei está sendo violada nele mesmo, e é por isso que ele espera, mesmo que seja uma representação, que a mulher se sinta embaraçada, sem o que ele não teria a consciência de uma violação. É pela vergonha, representada ou não, que uma mulher se harmoniza com o interdito que cria nela a humanidade. O momento é ultrapassado, mas trata-se de marcar então, pela vergonha, que o interdito não é esquecido, que a ultrapassagem acontece apesar do interdito, na consciência do interdito. A vergonha não desaparece plenamente senão na baixa prostituição.

Entretanto, não devemos jamais esquecer que, fora dos limites do cristianismo, o caráter religioso, isto é, o caráter sagrado do erotismo pôde aparecer às claras, com o sentimento sagrado dominando a vergonha. Os templos da índia abundam ainda em figuras eróticas talhadas na pedra, onde o erotismo se dá pelo que ele é fundamentalmente: ele é divino. Inúmeros templos da índia lembram-nos solenemente a obscenidade escondida no fundo de nosso coração.[1]

A baixa prostituição

Não é, na verdade, o pagamento que faz a degradação da prostituta. Um pagamento podia entrar no ciclo das trocas cerimoniais sem acarretar o aviltamento próprio do comércio. Nas sociedades arcaicas, a doação que a mulher casada faz de seu corpo a seu marido (a prestação do serviço sexual) pode ele mesmo ser o objeto de uma compensação. Como ela se torna estranha ao interdito, sem o qual nós não seríamos seres humanos, a baixa prostituta desce ao nível dos animais: ela suscita geralmente uma repugnância semelhante à que a maior parte das civilizações demonstra diante das porcas.

A origem da baixa prostituição está aparentemente ligada ao aparecimento das classes miseráveis que uma condição degradada isentava da preocupação de observar escrupulosamente os interditos. Não penso no proletariado atual, mas no *lumpemproletariado* de Marx. A extrema miséria isenta os homens dos interditos que criam neles a humanidade: ela não os isenta como o faz a transgressão: uma espécie de rebaixamento, imperfeito, sem dúvida, dá livre curso ao impulso animal. O rebaixamento

[1] Ver Max-Pol Foudiet, *L'Art Amoureuse des Indes,* Lausanne, La Guilde du Livre, 1957, in 4º (fora do comércio).

não é mais o retorno à animalidade. O mundo da transgressão, que englobou o conjunto dos homens, diferiu essencialmente da animalidade: acontece o mesmo com o mundo limitado do rebaixamento. Os que vivem em pé de igualdade com o interdito — com o sagrado —, que eles não excluem do mundo profano onde estão inseridos, não têm nada de animal, ainda que, freqüentemente, os outros lhe neguem a qualidade humana (eles estão mesmo abaixo da dignidade animal). Os diferentes objetos dos interditos não lhes causam horror ou náusea, ou lhes causam muito pouco. Mas sem senti-los intensamente, eles conhecem as reações dos outros. Aquele que, de um moribundo, diz que "ele vai morrer", vê a morte de um homem como a de um cão, mas ele mede a degradação, o rebaixamento que opera a linguagem vil que emprega. As palavras grosseiras que designam os órgãos, os produtos ou os atos sexuais introduzem o mesmo rebaixamento. Essas palavras são *interditos*, pois geralmente é proibido nomear esses órgãos. Nomeá-los de uma maneira desabrida Faz passar *da* transgressão à indiferença que põe num mesmo plano o profano e o mais sagrado.

A prostituta de baixo nível está no último grau do rebaixamento. Ela poderia não ser menos indiferente aos interditos que o animal, mas, impotente para chegar à perfeita indiferença, ela sabe dos interditos que outros observam: e não só ela é decaída, mas também lhe é dada a possibilidade de conhecer sua queda. Ela se sabe humana. Mesmo sem ter vergonha, ela pode ter consciência de viver como os porcos.

Em sentido inverso, a situação que define a baixa prostituição é complementar à que o cristianismo criou.

O cristianismo elaborou um mundo sagrado, donde estão excluídos os aspectos horrendos e impuros. Por sua vez, a baixa prostituição tinha criado o mundo profano complementar onde, no rebaixamento, o imundo se torna indiferente, de onde a clara nitidez do mundo do trabalho é excluída.

A ação do cristianismo se distingue com dificuldade de um movimento mais vasto que ela drenou e de que é a forma coerente.

Falei do mundo da transgressão, do qual eu disse que um dos aspectos mais visíveis dizia respeito à aliança com o animal. A mistura do animal e do humano, do animal e do divino, é a marca da humanidade muito antiga (os povos caçadores pelo menos a conservavam), mas a substituição de animais por divindades humanas é anterior ao cristianismo, para o qual conduz uma lenta progressão e não uma súbita mudança. Visto globalmente, o problema da passagem de um estado puramente religioso (que eu associo ao princípio da transgressão) aos tempos em que, gradualmente, se estabeleceu a preocupação da moral que triunfou depois, apresenta grandes dificuldades. Ele não teve o mesmo aspecto em todas as regiões do mundo civilizado, onde, aliás, a moral e o primado dos interditos não triunfaram tão claramente senão nos limites do cristianismo. Parece-me, todavia, ser sensível uma relação entre a importância da moral e o desprezo dos animais: esse desprezo quer dizer que o homem se atribuiu no mundo da moral um valor que os animais não tinham e que se elevou bem acima deles. O valor supremo voltou ao homem, em oposição aos seres inferiores, na medida em que "Deus o fez à sua imagem", em que a divindade, conseqüentemente, escapou definitivamente da animalidade. Só o diabo conservou a animalidade, simbolizada pelo atributo da cauda, que passou gradualmente de castigo dado à transgressão a signo da queda. É o rebaixamento que, de uma forma

privilegiada, se opõe à afirmação do Bem e do dever, levando à necessidade do Bem. Sem dúvida, o rebaixamento tem o poder de provocar mais inteira e facilmente as reações da moral. O rebaixamento é indefensável, enquanto a transgressão não o era no mesmo grau. De qualquer maneira, foi na medida em que o cristianismo se ateve inicialmente ao rebaixamento que ele pôde lançar a luz do Mal sobre o erotismo de uma forma geral. O diabo foi inicialmente o anjo da rebelião, mas perdeu as cores vivas que ela lhe conferia: a queda foi o castigo da rebelião. Isso queria dizer antes de tudo que o aspecto da transgressão se apagou, que triunfou o do rebaixamento. A transgressão anunciava, na angústia, a superação da angústia e da alegria, e a queda só tinha como solução uma queda maior. Que devia sobrar para seres decaídos? Eles podiam se espojar, como os porcos, na degradação.

Repito: "como os porcos". Os animais não são mais nesse mundo cristão — onde a moral e o rebaixamento se conjugam — senão objetos de repugnância. Repito: "esse mundo cristão". O cristianismo é, com efeito, a forma realizada da moral, a única em que o equilíbrio das possibilidades se ordenou.

O erotismo, o Mal e a queda social

O fundamento social da baixa prostituição é o mesmo que o da moral e do cristianismo. Aparentemente, a desigualdade das classes e da miséria, que provocaram no Egito uma primeira revolução, acarretaram pelo século VI a.C., nas regiões civilizadas, um mal-estar a que é possível associar, entre outros movimentos, o profetismo judaico. Se encaramos as coisas do ponto de vista da prostituição degradada, cuja origem pode-se remontar aos tempos greco-romanos, a coincidência é paradoxal. A classe decaída não partilhou absolutamente uma tendência que aspirava à elevação dos humildes, à deposição dos poderoso: essa classe, no pé da escala, não aspirava a nada. Mesmo a moral não elevou os humildes senão para rebaixá-los mais. A maldição da Igreja it tu com mais peso sobre a humanidade rebaixada.

O aspecto sagrado do erotismo era muito importante para a Igreja, que viu nele a razão maior para sua repressão, queimando as bruxas e deixando vivas as baixas prostitutas. Mas afirmou a degradação da prostituição, servindo-se dela para acentuar o caráter do pecado.

A situação presente é o resultado da dupla atitude da Igreja, cujo corolário é a atitude dos espíritos. À identificação do sagrado e do Bem e à rejeição do erotismo sagrado respondeu a negação racionalista do Mal. Seguiu-se um mundo em que a transgressão condenada não teve mais sentido, onde a profanação não teve mais que uma fraca virtude. Restava o desvio do rebaixamento. A queda era para as suas vítimas um impasse, mas o aspecto *decaído* do erotismo teve um poder de incitação que o aspecto diabólico havia perdido. Ninguém acreditava mais no diabo, e mesmo a condenação do erotismo como tal não tinha mais força. A queda, pelo menos, não podia deixar de ter a significação do Mal. Não se tratava mais de um Mal denunciado por outros, cuja condenação permanecia duvidosa. Na origem da queda das prostitutas acha-se o acordo com sua condição miserável. Este acordo é talvez involuntário, mas ele é, na circunstância

da linguagem de baixo calão, *parti pris* de recusa: a linguagem de baixo calão tem o sentido de uma recusa da dignidade humana. A vida humana sendo o Bem, há, na queda assumida, decisão de cuspir no Bem, de cuspir na vida humana.

Particularmente, os órgãos e os atos sexuais têm nomes que fazem sobressair a baixeza, cuja origem é a linguagem especial do mundo da queda. Esses órgãos e esses atos têm outros nomes, mas uns são científicos, e os outros, de uso mais raro, pouco durável, fazem parte da linguagem infantil e do pudor dos amantes. Os nomes sujos do amor não deixam de ser menos associados, de uma forma estreita e irremediável para nós, a essa vida secreta que levamos ao lado dos sentimentos mais elevados. É, em suma, através desses termos inomináveis que o horror geral se formula em nós, que sabemos não pertencer ao mundo degradado. Esses termos exprimem esse horror com violência. São eles mesmos violentamente rejeitados do mundo honesto. De um mundo ao outro, não há discussão concebível.

O mundo degradado não pode se servir do que ele próprio cria. A linguagem suja exprime o ódio. Mas dá aos amantes no mundo honesto um sentimento próximo àquele que antigamente deram a transgressão e, depois, a profanação. A mulher honesta dizendo ao homem que a abraça: "Gosto de tua..." poderia dizer depois de Baudelaire: "A volúpia única e suprema do amor está na certeza de se fazer o Mal". Mas ela já sabe do erotismo que ele não é o Mal em si mesmo. O Mal, ele não existe senão na medida em que leva à abjeção da escória humana ou da baixa prostituição. Essa mulher é estranha a esse mundo, odeia sua abjeção moral. Ela admite do órgão designado que ele não é em si mesmo abjeto. Mas toma emprestado daqueles que se mantêm hediondamente do lado do Mal a palavra que lhe revela enfim a verdade: que o órgão que ela ama é maldito, que é conhecido na medida em que o horror que ele inspira se lhe torna sensível, no momento mesmo em que ela ultrapassa esse horror. Ela se quer ao lado dos espíritos fortes, mas, antes de perder o sentido do interdito primeiro, sem o qual não há erotismo, ela recorre à violência dos que negam todo interdito, toda vergonha, e não podem manter essa negação a não ser na violência.

Capítulo XIII
A beleza

A contradição fundamental do homem

Assim, a oposição da pletora do ser dilacerando-se e perdendo-se na continuidade à vontade de durar do indivíduo isolado encontra-se nessas transformações. Se a possibilidade da transgressão falhar, abre-se a da profanação. O caminho da queda, onde o erotismo é associado ao que há de mais sujo, é preferível à neutralidade que a atividade sexual praticada de acordo com a razão teria, não provocando mais nenhum dilaceramento. Se o interdito deixa de agir, se não cremos mais no interdito, a transgressão torna-se impossível, mas um sentimento de transgressão é mantido, se for preciso, na aberração. Este sentimento não se funda numa realidade apreensível. Sem nos referirmos ao dilaceramento inevitável para o ser que a descontinuidade oferece à morte, como apreenderíamos essa verdade que só a violência, uma violência insensata, rompendo os limites de um mundo redutível à razão, nos abre à continuidade?

Esses limites, nós os definimos de qualquer maneira, colocando o interdito, Deus e mesmo a queda. E sempre, uma vez definidos, nós escapamos. Duas coisas não inevitáveis: não podemos evitar a morte, nem tampouco "sair dos limites". Morrer e sair dos limites são, aliás, uma só coisa.

Mas saindo dos limites, ou morrendo, esforçamo-nos para escapar ao medo que a morte dá, e que a visão de uma continuidade para além desses limites pode dar.[1]

À ruptura dos limites damos, se for preciso, a forma de um objeto. Nós nos esforçamos para tomá-la por um objeto. Por nós mesmos, vamos até o fim, embora

---

[1] Como no caminho da continuidade, da morte, imaginamos a pessoa de Deus preocupada com a imortalidade individual, preocupada com um fio de cabelo de um ser humano? Sei que, no amor de Deus, às vezes esse aspecto se dissipa, que pata além do concebível, do concebido, a violência se revela. Sei que a violência e o desconhecido nunca significaram a impossibilidade do conhecimento e da razão. Mas o desconhecido não é o conhecimento, a violência não é a razão, a descontinuidade não é desfeita nem aniquilada pela continuidade. Esse mundo da descontinuidade é invocado, no horror, a conceber — uma vez que, a partir da descontinuidade, o conhecimento é possível — a morte: o que está além do conhecimento e do concebível. A distância é, pois, fraca entre Deus, em quem coexistem a violência e a razão (a continuidade e a descontinuidade), e a perspectiva do dilaceramento aberta à existência intacta (a perspectiva do desconhecido aberta ao conhecimento). Mas existe a experiência que vê em Deus o meio de escapar a esse delírio que o amor de Deus raramente atinge, que mostra em Deus o "Bom Deus", a garantia da ordem social e da vida descontínua. O que atinge o ponto culminante do amor de Deus é, na verdade, *a morte* de Deus. Mas não podemos desse lado nada conhecer a não ser o limite do conhecimento. Isto não significa que a *experiência* do amor de Deus não nos dê as indicações mais verdadeiras. Não devemos nos espantar que os dados teóricos não falseiem a experiência possível. A busca é sempre a da continuidade, que o "estado teopítico" atinge. Os caminhos dessa busca nunca são retos.

forçados, resmungando contra a morte. E sempre procuramos nos enganar, esforçamo-nos para alcançar a perspectiva da continuidade, que supõe o limite ultrapassado, sem sair dos limites desta vida descontínua. Queremos chegar ao além sem tomar uma resolução, mantendo-nos sabiamente *aquém.* Nada podemos conceber, nada imaginar, a não ser nos limites de nossa vida, para além dos quais parece que tudo se acaba. Para além da morte, com efeito, começa o inconcebível, que comumente não temos a coragem de enfrentar. Este inconcebível é, no entanto, a expressão de nossa impotência: nós sabemos, a morte não apaga nada, eia deixa a totalidade do ser intacta, mas não podemos conceber a continuidade do ser em sua totalidade a partir de nossa morte, a partir do que morre em nós. Desse ser que morre em nós, não aceitamos os limites. Esses limites, a todo custo, queremos franqueá-los, mas teríamos ao mesmo tempo desejado excedê-los e conservá-los.

No momento de dar o passo, o desejo nos lança fora de nós, estamos exaustos, e o movimento que nos arrasta exigiria que nós nos partíssemos. Mas o objeto do desejo excedente, diante de nós, nos reata à vida que o desejo excede. Como é bom ficar no desejo de exceder, sem ir até o fim, sem dar o passo. Como é bom ficar longamente diante do objeto desse desejo, nos mantermos em vida no desejo, em vez de morrer indo até o fim, cedendo ao excesso de violência do desejo. Sabemos que a posse desse objeto que nos queima é impossível. De duas coisas uma, o desejo nos consumirá, ou seu objeto cessará de nos queimar. Só o possuímos sob uma condição, que pouco a pouco o desejo que ele nos dá se acalme. Mas é preferível a morte do desejo à nossa morte! Nós nos satisfazemos com uma ilusão. A posse de seu objeto nos dará sem morrer o sentimento de ir até o fim de nosso desejo. Não é só isso. Nós renunciamos a morrer: anexamos o objeto ao desejo que era, na verdade, o de morrer; nós o anexamos à nossa vida durável. Enriquecemos nossa vida em vez de perdê-la.

Na posse acentua-se o aspecto objetivo do que nos tinha levado a sair de nossos limites.[2] O objeto que a prostituição aponta ao desejo (a prostituição não é em si senão o fato de oferecer um objeto ao desejo), mas que ela nos rouba na queda (se a baixa prostituição faz dele um objeto sujo), nos é proposto como um belo objeto. A beleza é o seu sentido e constitui o seu valor. Com efeito, a beleza é no objeto aquilo que o aponta ao desejo, particularmente se o desejo, no objeto, visa menos à resposta imediata (a possibilidade de exceder nossos limites) que à posse demorada e tranqüila.

A oposição da pureza e da mácula na beleza

Falando da beleza de uma mulher, evitarei falar da beleza em geral.[3] Quero somente apreender e limitar o papel da beleza no erotismo. De uma forma elementar, é possível, a rigor, admitir que as plumagens multicoloridas e os cantos dos pássaros têm uma função em sua vida sexual. Não falarei do que significa a beleza dessas plumagens ou

---

[2] A negar a nós mesmos enquanto objeto.

[3] Tenho plena consciência do caráter incompleto do desenvolvimento que estou dando a esse tema. Quis dar do erotismo um resumo coerente, mas não o quadro exaustivo. Aqui abordo essencialmente a beleza feminina. Trata-se, neste livro, de uma lacuna entre muitas outras.

desses cantos. Não quero contestá-la, e mesmo admitirei que animais são mais ou menos belos de acordo com a resposta, mais ou menos boa, dada ao ideal de formas ligado à espécie. A beleza não deixa de ser subjetiva, variando de acordo com a inclinação dos que a apreciam. Em certos casos, podemos crer que certos animais a apreciam como nós, mas a hipótese é arriscada. Retenho apenas que, na apreciação da beleza humana, deve intervir a resposta dada ao ideal da espécie. Este ideal varia, mas é dado num tema físico suscetível de variações, sendo algumas delas muito infelizes. A margem de interpretação pessoal não é tão grande. Seja como for, eu devia reter um elemento muito simples, que intervém na apreciação tanto da beleza animal quanto da beleza humana. (A juventude, em princípio, soma-se a esse elemento primeiro.)

Chego a um outro elemento que, apesar de não aparecer claramente, não deixa de intervir no reconhecimento da beleza de um homem ou de uma mulher. Um homem, uma mulher são em geral julgados belos na medida em que suas formas estão distantes da animalidade.

A questão é difícil e cria um certo embaraço. Renuncio a examiná-la em detalhe. Limitar-me-ei a dizer que ela procede. A aversão do que, num ser humano, lembra a forma animal é patente. Particularmente, o aspecto do antropóide é odioso. O valor erótico das formas femininas está associado, parece-me, ao esquecimento desse peso natural, que lembra o uso material dos membros e a necessidade de uma ossatura: quanto mais as formas são irreais, menos claramente elas se subordinam à verdade animal, à verdade fisiológica do corpo humano, mais elas respondem à imagem geralmente bastante divulgada da mulher desejável. Não falarei senão mais adiante do sistema piloso, cujo sentido na espécie humana é singular.

Do que eu disse, parece-me necessário reter uma verdade indubitável. Mas a verdade contrária, que só aparece num segundo momento, não é menos certa. A imagem da mulher desejável, que se nos oferece como tal, seria insípida — ela não provocaria o desejo — se ela não anunciasse, ou não revelasse, ao mesmo tempo, um aspecto animal secreto, de uma enorme sugestão. A beleza da mulher desejável anuncia suas partes pudendas: justamente suas partes pilosas, suas partes animais. O instinto inscreve em nós o desejo dessas partes. Mas, para além do instinto sexual, o desejo erótico responde a outros componentes. A beleza negadora da animalidade, que desperta o desejo, vai dar na exasperação do desejo, na exaltação das partes animais.

O sentido último do erotismo é a morte

Há na procura da beleza ao mesmo tempo que um esforço para alcançar, para além de uma ruptura, a continuidade, um esforço para dela escapar.

Nunca esse esforço deixa de ser ambíguo.

Mas sua ambigüidade resume, retoma o movimento do erotismo.

A multiplicação perturba um estado de simplicidade do ser, um excesso destrói os limites, chega de alguma maneira ao transbordamento.

Existe sempre um limite a que o ser se adapta. Ele identifica esse limite ao que ele é. O horror toma conta de seu pensamento se esse limite pode deixar de existir. Mas nós nos enganamos levando a sério o limite e o acordo que o ser lhe dá. O limite não é dado senão para ser excedido. O medo (o horror) não indica a decisão verdadeira. Ele incita, ao contrário, num contragolpe, a ultrapassar os limites.

Se experimentamos esse medo, nós o sabemos, é para responder à vontade inscrita em nós para exceder os limites. Queremos excedê-los e o horror sentido significa o excesso a que devemos chegar, a que, se não fosse o horror prévio, não poderíamos ter chegado.

Se a beleza, cujo acabamento rejeita a animalidade, é apaixonadamente desejada, é porque nela a posse conduz à conspurcação animal. Nós a desejamos para maculá-la, para sentir o prazer de que estamos profanando-a.

No sacrifício, a vítima era escolhida de tal maneira que sua perfeição chegasse a tornar sensível a brutalidade da morte. A beleza humana, na união dos corpos, introduz a oposição da humanidade mais pura à animalidade monstruosa dos órgãos. Os *Cadernos* de Leonardo da Vinci dão a seguinte descrição a propósito da oposição existente no erotismo entre a fealdade e a beleza: "O ato da cópula e os membros de que nos servimos são de uma tal fealdade que se não houvesse a beleza dos rostos, os adornos dos parceiros e o impulso desenfreado, a natureza perderia a espécie humana". Leonardo não vê que a atração de um belo rosto ou de uma bela roupa age na medida em que esse belo rosto sugere o que a roupa dissimula. Trata-se de profanar esse rosto, sua beleza. De profaná-lo, primeiramente, revelando as partes secretas de uma mulher, para depois introduzir o órgão viril. Ninguém duvida da fealdade do ato sexual. Assim como a morte no sacrifício, a fealdade da cópula gera a angústia. Mas quanto maior a angústia — à medida da força dos parceiros — mais forte é a consciência de exceder os limites, que decide um momento extático de alegria. Mesmo que as situações variem de acordo com os gostos e os costumes, uma coisa é certa: a beleza (a humanidade) de uma mulher ajuda a tornar menos sensível — e chocante — a animalidade do ato sexual. Nada mais deprimente para um homem que a fealdade de uma mulher, que faz esquecer a fealdade dos órgãos e do ato. O que importa em primeiro lugar é a beleza, visto que a fealdade não pode ser maculada, e a essência do erotismo é a mácula. A humanidade, significativa do interdito, é transgredida no erotismo. Ela é transgredida, profanada, maculada. Quanto maior a beleza, maior a conspurcação.

As possibilidades são tantas, tão escorregadias, que o quadro dos diversos aspectos do erotismo é sempre falho. As repetições, as contradições são inevitáveis. Mas o movimento apreendido não deixa nada de obscuro. Sempre se trata de uma oposição onde se encontra a passagem da compressão à explosão. Os caminhos mudam, a violência é a mesma, inspirando ao mesmo tempo o horror e a atração. A humanidade degradada tem o mesmo sentido que a animalidade, e a profanação o mesmo sentido que a transgressão.

Ao falar da beleza, falei da profanação. Eu poderia ter falado igualmente de transgressão, uma vez que a animalidade, em relação a nós, tem o sentido da transgressão, visto que o animal ignora o interdito. Mas o sentimento de profanar é mais imediatamente inteligível para nós.

Não pude, sem me contradizer e sem o risco de me repetir, descrever um conjunto de situações eróticas que, aliás, estão de fato mais próximas umas das outras que se eu tivesse tomado um *parti pris* inicial. Eu devia diferenciá-las para tentar tornar sensível, através das transformações, o que está em jogo. Mas não existe uma forma em que não possa aparecer um aspecto de uma outra. O casamento é aberto a todas as formas do erotismo. A animalidade confunde-se com a degradação, e o objeto do desejo pode se destacar na orgia com uma precisão desconcertante.

Igualmente, a necessidade de tornar sensível uma verdade primeira apaga uma outra verdade, a da conciliação,[4] sem a qual o erotismo não existiria. Eu devia insistir no desvio existente no movimento inicial. Em suas transformações o erotismo distancia-se de sua essência, que o associa à nostalgia da continuidade perdida. A vida humana não pode acompanhar sem susto — sem trapacear — o movimento que acarreta a morte. Eu a representei trapaceando — tergiversando — nos caminhos que percorri.

[4] Do desejo com o amor individual, da duração da vida com a atração pela morte, do delírio sexual com a preocupação com os filhos.

Segunda Parte

Estudos diversos sobre o erotismo

Estudo I
Kinsey, a escória e o trabalho

Daí a ociosidade que devora os dias, porque os excessos no amor exigem repouso e refeições reparadoras. Daí esse ódio a todo trabalho que força essas pessoas a expedientes rápidos para arranjar dinheiro.

BALZAC, Splendeurs et Misères des Courtisanes.

O erotismo é uma experiência que não podemos apreciar de fora como uma coisa

Posso abordar o estudo dos comportamentos sexuais do homem com o interesse do cientista que observa, meio distraído, a ação da luz sobre o vôo de uma vespa. Não é preciso dizer que comportamentos humanos podem ser objeto de ciência: mas não se trata de uma abordagem humana, diferente da que se aplica aos insetos. O homem é antes de tudo um animal, podendo-se estudar suas reações como se estuda as dos animais. Entretanto, algumas dentre elas não podem ser inteiramente assimiladas aos dados de ciência. Esses comportamentos são aqueles em que às vezes, de acordo com o julgamento dado, o ser humano se nivela ao animal. Este julgamento deseja mesmo que os dissimulemos, que os calemos, e que eles não tenham na consciência um lugar legítimo. Esses comportamentos, que são geralmente comuns a nós e aos animais, deveriam ser abordados à parte?

Por maior que seja a degradação do homem, é verdade que ele nunca é simplesmente, como o animal, uma coisa. Uma dignidade o habita, uma nobreza fundamental, e mais propriamente uma verdade sagrada que o afirmam irredutível à servidão (mesmo quando, por abuso, a servidão é praticada). Um homem nunca pode ser tido somente como um meio; se o for, mesmo por algum tempo, ele conserva, em algum grau, a importância soberana de um fim; resta nele, inalienável, algo que não permite que o matemos e, menos ainda, que o comamos sem horror. É sempre possível matar, às vezes é até possível comer um ser humano. Mas muito raramente esses atos passam por insignificantes aos olhos de um outro homem: pelo menos, ninguém pode ignorar, se for são de espírito, que tais atos têm um sentido grave para os outros homens. Esse *tabu*, esse caráter sagrado da vida humana, é universal como o são os interditos que dizem respeito à sexualidade (tal como o incesto, o tabu do sangue menstrual, e, sob formas variadas, mas constantes, as prescrições da decência).

Só o animal é, no mundo de hoje, redutível a coisa. Um homem pode fazer dele o que quiser, sem limites, sem ficar lhe devendo nada. Pode saber, no fundo, que não difere tanto do animal que ele abate. Mas, mesmo quando admite a semelhança, seu

reconhecimento passageiro é logo contestado por uma negação fundamental e silenciosa. Apesar de crenças opostas, o sentimento que situa o espírito no homem e o corpo no animal nunca é contestado senão inutilmente. O corpo é uma coisa, é vil, dominado, servil, como uma pedra ou um pedaço de madeira. Só o espírito, cuja verdade é íntima, subjetiva, não pode ser reduzido a coisa. Ele é sagrado, habita o corpo profano que não se torna, por sua vez, sagrado senão no momento em que a morte revela o valor incomparável do espírito.

Dito isto, que é o que nós percebemos inicialmente, o que se segue, que não tem essa simplicidade, revela-se à atenção com o tempo. Somos, de qualquer maneira, animais. Somos, sem dúvida, homens e espíritos: podemos fazer com que em nós não sobreviva a animalidade e que ela não transborde. No pólo oposto ao espiritual, a sexualidade exuberante significa em nós a persistência da vida animal. Assim, nossos comportamentos sexuais, situados do lado do corpo, poderiam num sentido ser abordados como coisas: o próprio sexo é uma coisa (uma parte desse corpo é ele mesmo uma coisa). Esses comportamentos representam uma atividade funcional da coisa que é o sexo. O sexo é, em suma, uma coisa igual a um pé (a rigor, uma mão é humana e o olho exprime a vida espiritual, mas temos um sexo, pés, de maneira bem animal). Pensamos, por isso, que o delírio dos sentidos nos rebaixa ao nível dos animais.

Se, entretanto, concluímos que o sexo é uma coisa, como é o animal na pinça do vivissecador, e se pensamos que ele escapou ao controle do espírito humano, estamos diante de uma dificuldade séria. Se estamos em presença de uma coisa, dele temos a consciência clara. Os conteúdos da consciência são para nós fáceis de apreender na medida em que nós os abordamos pelo ângulo das coisas que os representam, que lhes conferem um aspecto dado de fora. Mas, sempre que esses conteúdos nos são acessíveis de dentro, sem poder relacioná-los aos diversos efeitos exteriores que os acompanham, só podemos falar deles de forma vaga.[1] Mas não existe nada menos fácil de olhar de fora que o sexo.

Vejamos o Relatório Kinsey,[2] onde a atividade sexual é tratada estatisticamente e como um dado exterior. Seus autores não observaram realmente de fora nenhum dos inumeráveis fatos que eles relatam. Os fatos foram observados *de dentro* por aqueles que os vivenciaram. Eles foram obtidos por intermédio de confissões, relatos, em que os pretensos observadores confiaram. É por isso que eles estão metodicamente formulados. O questionamento dos resultados, pelo menos de um valor geral desses resultados, que algumas vezes se julgou necessário, parece sistemático e superficial. Os autores cercam-se de precauções que não podem ser negligenciadas (verificação, repetição da entrevista com longos intervalos, comparação de curvas obtidas nas mesmas condições por entrevistadores diferentes, etc.). O comportamento sexual de nossos semelhantes deixou de ser mistério para nós por causa dessa imensa pesquisa. Mas, precisamente, todo esse esforço tem como objetivo mostrar que os fatos não eram vistos como coisa antes que essa

---

[1] Se falo clara e discretamente de *mim, é* colocando minha existência como uma realidade isolada, semelhante à dos outros homens que considero de fora, e não posso distinguir claramente os outros homens senão na medida em que eles têm, em sua aparência de isolamento, essa perfeita identidade que eu dou às coisas.

[2] Kinsey, Pomeroy & Martin, *Le Comportement Sexuel de l'Homme* (Ed. do Pavois, 1948). Kinsey, Pomeroy, Martin & Gebhard, *Le Comportement Sexuel de Ia Femme* (Arniot Durmint, 1954).

maquinaria fosse posta em ação. Antes do Relatório, a visa sexual tinha a verdade clara e distinta de coisa, mas num grau muito inferior. Ora, essa verdade é agora, se não muito clara, bastante clara. É enfim possível falar, como se fala de coisas, do comportamento sexual: em um certo grau, é essa a novidade que os Relatórios introduzem...

O primeiro movimento é de contestar uma redução tão bizarra que muitas vezes nos transmite uma certa insensatez. Mas em nós a operação intelectual leva em conta só o resultado imediato. Uma operação intelectual não é, em suma, senão uma passagem: para além do resultado desejado, ela tem conseqüências insuspeitadas. Os Relatórios se baseavam no princípio de que os fatos sexuais eram coisas, mas como, se ao final deixaram claro que *os fatos sexuais não são coisas?* É possível que a consciência em geral aspire a esta dupla operação: que os conteúdos sejam examinados, tanto quanto for possível, como coisas, mas que só sejam revelados quando o aspecto exterior, ao se revelar insuficiente para a sua compreensão, remeta ao aspecto interior. Elucidarei esse jogo de troca uma vez que as desordens sexuais lhe darão sua real dimensão.

As razões que se opõem à observação de fora da atividade genética não são apenas convencionais. Um caráter *contagioso* exclui a possibilidade da observação. Isto nada tem a ver com o contágio das doenças microbianas. O contágio em questão é análogo ao do bocejo ou do riso. Um bocejo faz bocejar, numerosas risadas despertam, sem mais, a vontade de rir, e se uma atividade sexual não foge à nossa visão, pode excitar-nos. Ela pode também inspirar a náusea. O mais simples indício de uma atividade sexual, seja ele reduzido a uma agitação pouco visível ou a um desalinho das roupas, deixa facilmente a testemunha em estado *de participação* (basta a beleza dos corpos para dar àquela situação incongruente o sentido do jogo). Um tal estado é confuso, excluindo geralmente a observação metódica da ciência: vendo, ouvindo o riso, eu *participo de dentro* da emoção daquele que ri. É essa emoção sentida de dentro que, comunicando-se a mim, ri em mim. O que conhecemos na participação (na comunicação) é o que nós sentimos *intimamente:* conhecemos imediatamente o riso do outro rindo, ou sua excitação, partilhando-a. É nisso justamente que o riso ou a excitação (mesmo o bocejo) não são coisas: não podemos normalmente participar da pedra, da tábua, mas participamos da nudez da mulher que abraçamos. Aquele que Lévy-Bruhl chamava de "primitivo" podia, é verdade, participar da pedra, mas ela não era uma coisa diante dele, ela era viva a seus olhos, como ele próprio. Sem dúvida. Lévy-Bruhl errara ao associar esse modo de pensamento à humanidade primitiva. Basta-nos, na poesia, esquecer a identidade da pedra com ela mesma, e falar *de pedra de lua:* ela participa desde então de minha intimidade (eu deslizo, falando dela, à intimidade *da pedra de lua).* Mas se a nudez ou o excesso do gozo não são coisas, e se são, como *a pedra de lua*, indizíveis, daí se pode chegar a importantes conseqüências.

É estranho dizer que a atividade sexual, rebaixada de hábito ao nível da carne comestível, tenha o mesmo privilégio que a poesia. É verdade que a poesia da atualidade tende a ser de mau gosto e propensa ao escândalo, sempre que pode. Não deixa de ser menos estranho, enquanto parte do fato sexual, ver que não é necessariamente o corpo que anuncia a servidão das coisas, e que esse corpo, ao contrário, em sua animalidade é poético, *divino. É* o que a amplitude e a bizarrice dos métodos do Relatório põem em evidência, mostrando como são fracos para atingir seu objeto como um objeto (enquanto objeto que pode ser objetivamente examinado). *O grande número* dos inevitáveis apelos à

subjetividade compensa, a rigor, esse aspecto oposto à objetividade da ciência, que caracteriza as pesquisas sobre a vida sexual dos indivíduos observados. Mas o imenso esforço que essa compensação exige (o apelo à variedade, graças à qual parece anulado o aspecto subjetivo das observações) faz sobressair um elemento irredutível da atividade sexual: o elemento íntimo (oposto à coisa) que para além dos gráficos e das curvas o Relatório deixa entrever. Este elemento permanece inapreensível, estranho aos olhares de fora que procuram a freqüência, a modalidade, a idade, a profusão e a classe: o que efetivamente é percebido de fora, enquanto o essencial escapa. Devemos mesmo perguntar abertamente: esses livros falam da vida sexual? Estaríamos falando do homem limitando-nos a dar números, medidas, classificações segundo a idade ou a cor dos olhos? O que o homem significa aos nossos olhos está, sem dúvida, para além dessas noções: estas se impõem à nossa atenção, mas não acrescentam a um conhecimento já adquirido senão aspectos inessenciais.[3] Igualmente, o conhecimento autêntico da vida sexual do homem não poderia ser tirado dos Relatórios, e as estatísticas, as freqüências hebdomadárias, as médias só têm sentido na medida em que temos inicialmente em vista o excesso de que falamos. Ou, se tais dados enriquecem o nosso conhecimento sobre o homem, eles nos devem fazer experimentar, ao lê-los, o sentimento de uma irredutibilidade... Por exemplo, se nós rimos (pois a incongruência, que parecia impossível, está entretanto ali, diante de nossos olhos) ao ler sob as dez colunas de um quadro este título: *Fontes do orgasmo para a população dos Estados Unidos,* e sob a coluna de números as seguintes palavras: *masturbação, jogos sexuais, relações conjugais ou não, bestialidade, homossexualidade.., é* porque vemos a profunda incompatibilidade existente nessas classificações mecânicas que mostram comumente as coisas (da mesma forma como mostram as toneladas de aço ou de cobre) e as verdades íntimas. Pelo menos uma vez, os próprios autores têm consciência disso, reconhecendo que as pesquisas, os "relatos sexuais", que são a base de sua análise, lhes aparecem às vezes, apesar de tudo, como algo íntimo: isto não os interessava, mas eles dizem que esses "relatos implicam a lembrança de profundos golpes, frustração, dor, desejos insatisfeitos, desapontamento, situações trágicas e catástrofes reais". Esse aspecto de infelicidade é um dado exterior ao sentido íntimo do ato sexual, enviando pelo menos à profundidade em que ele se realiza, donde não podemos retirá-lo sem privá-lo de sua verdade. Assim, os próprios autores souberam acima de que abismo estão os fatos que eles relatam. Mas, se sentiram isso, não pararam nas dificuldades. Sua orientação e fraqueza só saltam mais à vista quando o método faz uma concessão (eles partem do relato dos próprios indivíduos, e não da observação). Sem a observação *in loco,* eles publicam em uma parte dados que decorrem da observação objetiva (fornecidos por terceiros). Eles estudaram num período muito curto (de seis a doze meses), o tempo necessário para que rapazes chegassem ao orgasmo na masturbação. Esse tempo, dizem-nos, foi estabelecido ora pelo relógio de segundos, ora pelo cronômetro. A incompatibilidade da observação com o fato observado, do método que é válido para as coisas com uma intimidade sempre constrangedora, chega a um ponto que não faz mais rir. Obstáculos mais fortes se opõem à observação dos adultos: entretanto, a impotência da criança e a ternura sem limites que nos desarma diante dela transformam o relógio numa peça incômoda. Apesar dos autores, a verdade salta: só

[3] Mesmo os dados fundamentais da antropologia somática só têm sentido na medida em que explicam uma realidade conhecida, situando o ser humano no reino animal.

mesmo adotando uma atitude de evidente desprezo é que se pode confundir com qualquer coisa aquilo que apresenta um caráter *todo especial, sagrado;* não podemos, sem uma certa inquietação, deixar passar para a vulgaridade da esfera profana (da esfera das coisas) o que a violência secreta do homem e da criança tem de mais sério aos nossos olhos. A violência da sexualidade humana, no entanto animal, continua desconcertante para nós; nunca a observamos sem *inquietação.*

O trabalho está ligado à nossa consciência e à objetividade das coisas, e reduz a exuberância sexual. Só a escória permanece exuberante

Insisto em dizer que, em princípio, a animalidade é justamente o que de ordinário é redutível à categoria de coisa. Não saberia insistir muito nisso: tentarei elucidar o problema colocado, continuando minha análise a partir dos dados dos Relatórios.

Esses dados, tão abundantes, não foram bem trabalhados: estamos diante de uma volumosa compilação de dados, de uma notável execução, cujos métodos, lembrando os do Instituto Gallup, foram o objeto de uma admirável preparação (já é mais difícil admirar as concepções teóricas de que eles procedem).

A sexualidade é para os autores "uma função biológica normal, aceitável, seja qual for a maneira como ela se apresenta". Mas restrições religiosas se opõem a essa atividade natural.[4] A série mais interessante de dados numéricos do primeiro relatório indica a freqüência semanal do orgasmo. Variando de acordo com a idade e a categoria social, ela é, no conjunto, muito inferior a 7, número a partir do qual é considerada de alta freqüência *(high rate).* Mas a freqüência normal do antropóide é uma vez por dia. A freqüência normal do homem, asseguram os autores, poderia ser superior à do grande símio se não houvesse as restrições religiosas. Os autores se apóiam nos resultados de sua pesquisa. Eles classificaram as respostas dos fiéis de diversas crenças, opondo os não praticantes aos praticantes: 7,4% dos protestantes devotos contra 11,7% dos indiferentes atingem ou ultrapassam a freqüência de sete vezes por semana; da mesma maneira, 8,1% dos católicos devotos se opõem a 20,5% dos indiferentes. Esses números são importantes: a prática religiosa freia evidentemente a atividade sexual. Mas estamos diante de observadores imparciais e infatigáveis. Eles não se contentam com estabelecer os dados favoráveis ao seu princípio. Em todos os sentidos, eles multiplicam as entrevistas. A estatística das freqüências é apresentada por categorias sociais: serventes de pedreiro, operários, "colarinhos brancos", profissões importantes. No todo, a população que trabalha dá uma proporção de cerca de 10% de alta freqüência. Só a escória social *(underworld)* atinge 49,4%. Esses dados numéricos são os mais importantes e o fator que eles apontam é menos incerto que a devoção (lembremos os cultos de Kali ou de Dioniso, o tantrismo e tantas outras formas eróticas da religião): é o *trabalho,* que nada tem de ambíguo em sua essência e em seu papel. É pelo trabalho que o homem ordena o mundo das coisas e que ele se reduz neste mundo a uma coisa entre outras: é o trabalho que faz

[4] Um crítico americano, Lionel Trilling, tem particularmente razão ao insistir sobre a ingenuidade dos autores que pensaram resolver a questão afirmando esse caráter *natural* da sexualidade.

do trabalhador um meio. O trabalho humano, essencial ao homem, opõe-se só, sem equívoco, à animalidade. Esses relatórios numéricos separam aqui um mundo do trabalho e do trabalhador, redutível a coisas, excluindo a sexualidade inteiramente pessoal e irredutível.

Essa oposição criada pelos números é paradoxal. Implica relações imprevistas entre os diversos valores. Esses relatórios se juntam aos que pus em evidência há pouco, que falam paradoxalmente da irredutibiidade da exuberância animal a coisa. Isto exige uma maior atenção. O que eu disse inicialmente mostrava que a oposição fundamental do homem a coisa não podia ser formulada sem implicar a identificação do animal a coisa. Há, de um lado, um mundo exterior, o mundo das coisas de que os animais fazem parte. De outro, um mundo do homem, visto essencialmente como interior, como um mundo do espírito (do indivíduo). O animal é apenas uma coisa, do qual o homem se distingue pelo caráter, mas não é por isso que ele deverá ser colocado ao mesmo nível de um objeto inerte, como uma calçada, uma enxada. Só o objeto inerte, sobretudo se é fabricado, produto de um trabalho, está na categoria de coisa, privada por excelência de todo mistério e subordinada a fins que lhe são exteriores. É coisa o que, por sua própria natureza, não é nada. Neste sentido, os animais não são em si mesmos *coisas*, embora o homem os trate como tais: eles são coisas na medida em que são o objeto de um trabalho (animais de criação) ou instrumentos de trabalho (animais de carga ou de tração). Se entra no ciclo das ações úteis, como um meio e não como um fim, o animal *é reduzido* a coisa. Mas essa redução é a negação do que ele é, apesar de tudo: o animal não é uma coisa senão na medida em que o homem tem o poder de negá-lo. Se não tivéssemos mais esse poder, se não estivéssemos mais em condições de agir como se o animal fosse uma coisa (se um tigre nos abatesse), o animal não seria em si mesmo uma coisa: não seria 'um puro objeto, seria um indivíduo que teria para si mesmo uma verdade íntima.

Do mesmo modo, a animalidade subsistente no homem, isto é, sua exuberância sexual, só poderia ser examinada como uma coisa se tivesse-mos o poder de negá-la, de existir como se ela não existisse. Nós a negamos com efeito, mas em vão. A sexualidade, qualificada de imunda, de bestial, é mesmo o que mais se opõe à redução do homem a coisa: o orgulho íntimo de um homem está ligado à sua virilidade. A sexualidade não corresponde de modo algum em nós à negação do animal, mas ao que o animal tem de íntimo e incomensurável. É ela mesma que proíbe a nossa redução, como bois, a força de trabalho, a instrumento, a coisa. Há sem dúvida alguma na *humanidade* — no sentido contrário à *animalidade* — um elemento irredutível a coisa e ao trabalho: sem dúvida alguma, e em definitivo, o homem não pode ser dominado, suprimido, como o animal. Mas isto só fica claro num segundo momento: o homem é primeiramente um animal que trabalha, submete-se ao trabalho e, por essa razão, deve renunciar a uma parte de sua força. Não há nada de arbitrário nas restrições sexuais: todo homem dispõe de uma soma de energia limitada e, se ele emprega uma parte dela no trabalho, não a terá na consumação erótica, que fica assim diminuída. Dessa forma, a humanidade no tempo *humano, antianimal*, do trabalho é aquilo que nos reduz a coisas e a animalidade é, então, o que conserva em nós o valor de uma existência do indivíduo para si mesmo.

Isto merece ser dado em fórmulas precisas.

A "animalidade", ou a força sexual, é em nós aquilo por que não podemos ser reduzidos a coisas.

A "humanidade" , ao contrário, no que ela tem de específico, no tempo do trabalho, tende a fazer de nós coisas, sacrificando nossa exuberância sexual.

O trabalho, oposto à exuberância sexual, é a condição da consciência das coisas

A esses primeiros princípios os dados numéricos do primeiro Relatório Kinsey respondem com uma notável minúcia. Só a escória, que não trabalha, e cujo comportamento, no todo, tende a uma negação da "humanidade", tem uma proporção de 49,4 % de alta freqüência. Em média, essa proporção corresponde para os autores do Relatório à freqüência normal encontrada na natureza — na animalidade do antropóide. Mas ela se opõe, em sua unicidade, ao conjunto dos comportamentos propriamente humanos, que, variando de acordo com os grupos, são designados por proporções de alta freqüência, indo de 16,1 a 8,9%. O detalhe dos índices é, aliás, digno de nota. É no todo, segundo a *humanização* maior ou menor, que o índice varia: quanto mais os homens são humanizados, mais sua exuberância é reduzida. Vejamos: a proporção das altas freqüências é de 15,4% entre os serventes de pedreiro, de 16,1% entre os operários semiqualificados, de 12,1% entre os qualificados, de 10,1% entre os "colarinhos brancos" inferiores, de 8,9% entre os superiores.

Uma só exceção entretanto: ao passar dos "colarinhos brancos" superiores às profusões importantes que dizem respeito às classes dirigentes, o índice cresce de mais de três unidades para alcançar 12,4%. Se pensarmos nas condições em que as cifras foram obtidas, não há como levar em consideração as diferenças muito pequenas. Mas a diferença do servente de pedreiro para "o colarinho branco" superior é bem constante, e a diferença de 3,5% entre este último e a profusão importante representa um acréscimo de cerca de 30%: a taxa aumenta quase de dois ou três orgasmos por semana. O sentido de um aumento, se passamos à classe dominante, é bastante claro desde o princípio: esta classe conhece, em relação às categorias precedentes, um mínimo de ociosidade, e a riqueza média de que ela goza não corresponde sempre a uma soma excepcional de trabalho; ela dispõe evidentemente de um excesso de energia superior ao das classes trabalhadoras. Isto compensa o fato de ela ser mais humanizada que qualquer outra.

A exceção da classe dominante tem, aliás, um sentido mais preciso. Assinalando um aspecto divino da animalidade e um aspecto servil da humanidade, fui levado a fazer uma ressalva: devia haver, todavia, na humanidade algum elemento irredutível a coisa e ao trabalho, de forma que o homem fosse em definitivo mais difícil de ser submetido que o animal. Este elemento encontra-se em todos os escalões da sociedade, sobretudo entre a classe dirigente. É fácil perceber que uma redução a coisa tem apenas um valor relativo: ser uma coisa só tem sentido em relação àquele que a possui. Um objeto inerte, um animal, um homem podem ser coisas, mas são a coisa pertencente a um homem. Particularmente, um homem não pode ser uma coisa senão sob a condição de ser a coisa de um terceiro, e assim sucessivamente, mas não interminavelmente. Mesmo tendo até um certo ponto o sentido da redução, chega o momento em que a própria humanidade é

obrigada a se realizar, no instante em que o homem, não dependendo mais de nenhum outro homem, sabe que a subordinação geral ganha um sentido naquele em proveito de quem ela existe, e que ele não pode ser subordinado a nada. Cabe, em princípio, à classe dominante fazer com que a humanidade não se reduza a coisa, e o homem alcance a sua liberdade.

Geralmente, visando esse fim, essa classe se libertou, diga-se de passagem, do trabalho e, se a energia sexual é mensurável, dela dispôs em princípio nas proporções que a igualaram sensivelmente à escória.[5] A civilização americana afastou-se desses princípios, na medida em que a sua classe burguesa, que desde a origem era dominante, quase nunca é ociosa: ela conserva, entretanto, uma parte dos privilégios das classes superiores. O índice, relativamente fraco, que define o seu vigor sexual, deve ser analisado.

A classificação do Relatório Kinsey, baseado na freqüência dos orgamos, simplifica muito. Ela não é desprovida de sentido, mas negligencia um fator apreciável, não leva em consideração a duração do ato sexual. Ora, a energia gasta na vida sexual não se reduz apenas à da emissão. O simples jogo consome também quantidades de energia que não são desprezíveis. O gasto de energia do antropóide, cujo orgasmo não exigia mais que uns dez segundos, é evidentemente inferior à do homem instruído, que prolonga o jogo durante horas. Mas a arte de prolongar não é a mesma entre as diferentes classes. O Relatório não é muito preciso nesse ponto, bem diferente do trabalho minucioso que o caracteriza. Entretanto, deduz-se que o prolongamento do jogo é um privilégio das classes superiores. Os homens das classes menos favorecidas se limitam a contatos rápidos, que, por serem menos breves que os dos animais, não permitem sempre que a parceira chegue ao orgasmo. Quase só, a classe cujo índice é de 12,4% desenvolveu ao máximo os jogos preliminares e a arte de prolongar.

Não tenho de forma alguma a intenção de defender a honra sexual dos homens "bem-educados", mas tais considerações permitem precisar o sentido dos dados gerais acima expostos e dizer o que pede o movimento íntimo da vida.

O que chamamos mundo humano é necessariamente um mundo do trabalho, isto é, da redução. Mas o trabalho tem um outro sentido sem ser o do sofrimento, o do cavalete de tortura, conforme acusa sua etimologia. O trabalho é também a via da *consciência* por meio da qual o homem saiu da animalidade. Foi pelo trabalho que a consciência clara e distinta dos objetos nos foi dada, e a ciência sempre foi a companheira das técnicas. A exuberância sexual, ao contrário, nos afasta da consciência: ela atenua em nós a faculdade de discernimento. Aliás, uma sexualidade livremente transbordante diminui a aptidão para o trabalho, da mesma forma que um trabalho contínuo diminui a fome sexual. Há, pois, entre a consciência, estreitamente ligada ao trabalho, e a vida sexual uma incompatibilidade difícil de ser negada. Na medida em que o homem se definiu pelo trabalho e pela consciência, teve não só de moderar, mas de ignorar, e algumas vezes maldizer, em si mesmo a exuberância sexual. Num certo sentido, essa ignorância desviou o homem, quando não da consciência dos objetos, pelo menos da consciência de si. Ela o

[5] Num certo sentido, a classe dominante não seria a escória feliz com a aprovação do povo? Os povos mais primitivos têm uma tendência a reservar a poligamia para seus chefes.

engajou ao mesmo tempo no conhecimento do mundo e no desconhecimento de si. Mas se não tivesse inicialmente se tornado consciente pelo trabalho, o homem não teria conhecimento do todo: estaríamos ainda na noite animal.

A consciência do erotismo, oposta à das coisas, revela-se em seu aspecto maldito: ela leva ao despertar silencioso

Assim, é somente a partir da maldição, e da ignorância da vida sexual, que a consciência nos é dada. Diga-se de passagem que não é só o erotismo que está aí ausente: nós não temos a consciência imediata de tudo o que é em nós irredutível à simplicidade das coisas (a simplicidade dos objetos sólidos). A consciência clara é primeiramente a consciência das coisas e o que não tem a nitidez exterior da coisa não tem a primazia da clareza. Só mais tarde foi que chegamos, por assimilação, à noção dos elementos que não têm a simplicidade do objeto sólido.

Em primeiro lugar, o conhecimento desses elementos nos é dado como o Relatório Kinsey o faz: para uma melhor compreensão, aquilo que em sua profundidade é irredutível a coisa bruta, passa, entretanto, a ser considerado como tal. É o caminho por que as verdades da vida íntima entram na consciência discriminativa. Devemos, pois, em geral, afirmar que as verdades de nossa experiência interior nos escapam. Com efeito, se nós as tomamos pelo que elas não são, só fazemos desconhecê-las mais. Nós nos desviamos de uma verdade que nossa vida erótica anuncia se virmos aí apenas uma função natural, quando, antes de ter apreendido o seu sentido, denunciamos o absurdo das leis que interditam o seu livre curso. Se dizemos da sexualidade culpada que ela é redutível à inocência das coisas materiais, a consciência, longe de considerar verdadeiramente a vida sexual, deixa inteiramente de levar em conta certos aspectos obscuros, incompatíveis com uma clareza maior. A clareza maior é, com efeito, sua primeira exigência, mas, por causa dessa exigência, a verdade lhe escapa. Esses aspectos, a maldição os conservava na penumbra onde éramos tomados pelo horror ou, então, pela angústia. Inocentando a vida sexual, a ciência deixa decididamente de reconhecê-la. Esclarece a consciência, mas ao preço de uma cegueira. Não apreende em sua nitidez a complexidade de um sistema em que um pequeno número de elementos é reduzido à condição de coisa, rejeitando o que é vago, obscuro, e que, no entanto, constitui a verdade da vida sexual.

Para atingir a intimidade (o que profundamente está em nós), podemos, sem dúvida, e até devemos, passar pelo desvio da coisa por que ela se faz tomar. É nesse momento, se a experiência visada parece inteiramente redutível à exterioridade de uma coisa em seu mais pobre mecanismo, que sua verdade íntima se revela: ela se revela naquele momento, na medida em que vem à tona o seu aspecto maldito. Nossa experiência secreta não pode entrar diretamente na parte clara da consciência. Pelo menos, a consciência distinta tem o poder de discernir o movimento por meio do qual ela afasta o que condena. É, então, sob a forma de possibilidade maldita, condenada — sob a forma de "pecado" —, que a verdade íntima chega à consciência. Ela mantém, pois, e deve manter, inevitavelmente, um movimento de medo e repugnância diante da vida sexual, sob o risco de reconhecer, em circunstâncias favoráveis, a significação subordinada desse medo. (Não se trata, com efeito, de reconhecer como verdadeira a explicação do "pecado".) Essa

lucidez tão preciosa do conhecimento metódico, por que o homem tem o poder de se fazer o senhor das coisas, e que é suprimida pela desordem sexual (ou suprimi-la, se conseguir triunfar), pode sempre, ao final, mostrar seus limites, se for obrigada, para fins práticos, a rejeitar uma parte da verdade. Teria ela um sentido pleno se, ao nos esclarecer, não pudesse fazê-lo sem esconder uma parte do que é? Reciprocamente, aquele que é perturbado pelo desejo alcançaria por si só um sentido pleno se não desejasse senão sob a condição de dissimular sua agitação na noite em que se perde? Mas na desordem de um dilaceramento podemos discernir pelo menos essa desordem e por ela nos tornarmos atentos, para além das coisas, à verdade íntima do dilaceramento.

Os imensos trabalhos de estatística do Relatório Kinsey apóiam essa maneira de ver que não se harmoniza com seus princípios, negando-os mesmo essencialmente. O Relatório Kinsey responde ao protesto ingênuo, algumas vezes comovente, oposto aos resquícios de uma civilização que, por um lado, foi inicialmente irracional. Mas não queremos ficar presos à ingenuidade que o caracteriza. Pelo contrário. Nele apreendemos o interminável movimento cujos desvios nos elevam ao final, em silêncio, à consciência da intimidade. As diversas formas da vida humana conseguiram ser ultrapassadas uma a uma, após o que pudemos compreender o sentido do seu último movimento. O que uma luz, inevitavelmente discreta, e não a indiscrição da ciência, nos revela com o tempo é uma verdade difícil ao lado da verdade das coisas: ela dá acesso ao despertar silencioso.

Estudo II
O homem soberano de Sade

Os que escapam à razão, a escória, os reis

Nada, no mundo em que vivemos, corresponde aos impulsos de uma multidão que acompanha os movimentos de violência com uma sensibilidade exacerbada, fora do controle da razão.

É preciso, hoje, que cada um de nós preste contas de seus atos, obedeça em todas as coisas à lei da razão. O passado ainda não morreu de todo, mas só a escória, devido à sua violência dissimulada, escapa ao controle, conserva o excesso de energia que o trabalho não absorve. Pelo menos assim acontece no Novo Mundo que foi reduzido de forma mais severa pela fria razão que o Velho (evidentemente, a América Central e do Sul, no Novo Mundo, difere cios Estados Unidos e, reciprocamente, em sentido contrário, a esfera soviética se opõe aos países capitalistas da Europa — mas os dados do Relatório Kinsey nos fazem falta hoje, e nos farão por muito tempo, para uma visão global do mundo: os que desdenham esses dados, por mais grosseiros que sejam, não vêem o interesse que teria um Relatório Kinsey soviético?).

No mundo antigo, o indivíduo não renunciava da mesma maneira à força do erotismo em favor da razão. Ele queria pelo menos que na pessoa de um semelhante a humanidade, em questão, pudesse escapar aos limites impostos. De acordo com a vontade de todos, o *soberano* era agraciado com o privilégio da riqueza e da ociosidade, as moças mais jovens e mais belas lhe eram, de ordinário, reservadas. Além disso, as guerras conferiam aos *vencedores* possibilidades maiores que o trabalho. Os vencedores do passado tiveram o privilégio que tem agora a escória americana (e essa escória é apenas uma sobrevivência lastimável). O *escravo* prolongava o efeito das guerras: esse efeito durou pelo menos até as revoluções russa e chinesa, e o resto do mundo lucra ou sofre com ele, depende do ponto de vista. Sem dúvida, a América do Norte é, no mundo não comunista, o lugar em que as conseqüências distantes da escravidão têm, no plano da desigualdade entre os homens, a mais reduzida importância.

De qualquer maneira, o não conhecimento da existência de todos os soberanos (em grande parte domesticados, reduzidos à razão) nos priva hoje da visão do "homem integral", ambicionado pela civilização antiga face à sua impotência para conceber um êxito pessoal igual para todos. A exuberância soberana dos reis, tais como as narrativas do passado nos fazem conhecer, é o suficiente para mostrar a pobreza relativa dos exemplos que a escória americana ou os ricos europeus ainda nos dão. Sem contar que nesses exemplos falta o aparato espetacular da realeza. Chegamos ao que era mais lastimável. O jogo antigo queria que o *espetáculo* dos privilégios reais compensasse a pobreza da vida

comum (assim como o espetáculo das tragédias compensava a vida satisfeita). O mais angustiante é, no último ato, o desfecho da comédia que o mundo antigo encenou.

A liberdade soberana, absoluta, foi levada em conta — na literatura — depois da negação revolucionária do princípio da realeza

Tudo aconteceu como se fosse a parte final de um fogo de artifício, um final estranho, fulgurante, que escapava aos olhos que devia deslumbrar. O espetáculo, há muito tempo, já não correspondia mais aos anseios das multidões. Cansaço? Esperança individual de chegar à satisfação, cada um por si?

O Egito, no terceiro milênio, já havia deixado de suportar um estado de coisas que só concerniam ao faraó: a multidão revoltada queria participar daqueles privilégios exorbitantes, cada um reivindicando uma imortalidade que, até então, só era permitida ao soberano. A multidão francesa, em 1789, quis viver por si mesma. O espetáculo da glória dos grandes, longe de contentá-la, só fez aumentar a sua ira. Um homem isolado, o marquês de Sade, aproveitou-se da situação para desenvolver todo um sistema e, sob o pretexto de criticar, levou-o às suas últimas conseqüências.

O sistema do marquês de Sade, com efeito, não é menos a realização que a crítica de um método que leva à eclosão do indivíduo integral acima de uma multidão fascinada. Em primeiro lugar, Sade tentou utilizar os privilégios herdados do regime feudal em benefício de suas paixões. Mas este regime era, desde então (aliás, ele foi quase sempre), bem temperado com a razão para se opor aos abusos que um grande senhor poderia fazer desses privilégios. Aparentemente, esses abusos não excediam os de outros senhores da mesma época, mas Sade foi desajeitado, imprudente (ele cometeu, além do mais, o erro de ter uma sogra bastante poderosa). De privilegiado ele se transformou, na torre de menagem do castelo de Vincennes, e depois na Bastilha, na vítima do arbítrio reinante. Sade, um inimigo do Antigo Regime, combateu também o Novo: não apoiou os excessos do Terror, embora tenha sido jacobino, secretário de seção. Desenvolveu sua crítica do passado em dois registros independentes um do outro e bem diferentes. De um lado, ele tomou o partido da Revolução e criticou o regime real, e, do outro, aproveitou-se do caráter ilimitado da literatura: propôs a seus leitores uma espécie de humanidade soberana cujos privilégios não estariam ao alcance da multidão. Sade imaginou privilégios exorbitantes se comparados com os dos senhores e dos reis: seriam aqueles privilégios que teria assumido a ação criminosa dos poderosos, a quem a ficção romanesca dava todo o poder e a impunidade. A gratuidade da invenção e seu valor espetacular deixavam aberta uma possibilidade maior que a de instituições que responderam, da maneira mais fraca possível, ao desejo de uma existência livre de limites.

A solidão na prisão e a verdade aterrorizante de um momento de excesso imaginário

O desejo geral, antigamente, tinha levado a satisfazer, à larga, os caprichos eróticos de uma personagem exuberante. Mas dentro dos limites que a imaginação de Sade

ultrapassou prodigiosamente. A personagem soberana de Sade não é mais aquela que uma grande maioria pensa ser. A satisfação sexual conforme ao desejo de todos não é a que Sade propõe como objetivo de suas personagens oníricas. A sexualidade que ele imagina contraria mesmo os desejos dos outros (de quase todos os outros), que não podem ser seus parceiros, mas suas vítimas. Sade propõe o *unicámo* de seus heróis. A negação dos parceiros é, segundo ele, a peça fundamental do sistema. Ele diz que, se o erotismo conduzir a uma harmonia, ele nega o movimento de violência e de morte que é em princípio. Em seu aspecto mais profundo, a união sexual fica comprometida, situando-se entre a vida e a morte: é sob a condição de romper uma comunhão que o limita, que o erotismo revela enfim a condição que é a sua verdade, e cuja realização está inteiramente de acordo com a imagem soberana do homem. Só a voracidade de um cão feroz realizaria a fúria daquele que não tem nenhum limite.

A vida real de Sade leva-nos a suspeitar algo de estranho nessa afirmação da soberania reduzida à negação do outro. Mas a bizarrice foi justamente necessária à elaboração de um pensamento isento de fraqueza. Sade, em sua vida, levou em consideração o outro, mas a imagem que criou de sua realização, e que ele remoeu na solidão da masmorra, exigia que o outro deixasse de ser. O deserto que foi para ele a Bastilha e a literatura transformada na única saída da paixão constituíram o grande lance que abriu as fronteiras do possível para além dos sonhos mais insensatos que o homem jamais tivera. Através de uma literatura condensada na prisão, foi-nos dada uma imagem fiel do homem diante do qual o outro deixaria de existir.

A moral de Sade, disse Maurice Blanchot,[1] "é baseada no fato original da solidão absoluta. Sade disse e repetiu de todas as formas: a natureza nos faz nascer sozinhos, não há nenhuma espécie de relações entre um homem e outro. A única regra de comportamento é, pois, que eu prefiro tudo o que me deixa feliz e pouco estou ligando para o que pode resultar de ruim para o outro. A maior dor dos outros conta sempre menos que o meu prazer. Que importa se eu devo comprar o mais fraco gozo através de um conjunto inaudito de perversidades. O gozo me excita, está em mim, ao passo que o efeito do crime não me toca, está fora de mim".

A análise de Maurice Blanchot corresponde fielmente ao pensamento fundamental de Sade. Este pensamento é artificial, sem dúvida. Ele negligencia a estrutura de fato de cada homem real, que não seria concebível se nós o isolássemos das relações dos outros com ele e dele mesmo com os outros. A independência de um homem nunca deixou de ser mais que um limite dado à interdependência, sem a qual nenhuma vida humana existiria. Essa consideração é fundamental. Mas o pensamento de Sade não é tão louco assim. Ele é a negação de uma realidade que o cria, mas existem em nós momentos de excesso: esses momentos põem em jogo o fundamento sobre o qual nossa vida repousa; é inevitável, para nós, chegar ao excesso onde encontramos a força para questionar o que nos funda. Ao contrário, é negando tais momentos que nós desconheceríamos o que somos.

---

[1] *Lautréamont et Sade*, Ed. de Minuit, 1949, pp. 220-1.0 estudo de Maurice Blanchot não é só a primeira exposição coerente do pensamento de Sade: segundo a expressão do autor, ele ajuda o homem a se compreender a si mesmo, ajudando-o a modificar as condições de toda compreensão.

Em seu todo, o pensamento de Sade é a conseqüência desses momentos que a razão ignora.

Por definição, o *excesso* está fora da razão. A razão se liga ao trabalho, à atividade laboriosa, que é a expressão de suas leis. Mas a volúpia zomba do trabalho, cujo exercício, como vimos rapidamente, era desfavorável à intensidade da vida voluptuosa. Em relação a cálculos em que a utilidade e o dispêndio de energia entram em consideração, mesmo se a atividade voluptuosa é considerada útil, ela *é excessiva* em sua essência. Ela o é tanto que a volúpia, em geral, não precisa de continuidade. Ela é desejada por si mesma e no desejo do excesso que a constitui. É nesse ponto que Sade intervém: ele não formula esses princípios, mas seu sistema os implica, afirmando que a volúpia é tanto mais forte quanto mais estiver ligada ao crime, e que, quanto mais sem fundamento é o crime, maior é a volúpia. Vê-se como o excesso voluptuoso conduz à negação do outro que, partindo de um homem, é a negação *excessiva* do princípio em que a vida repousa.

Com isso, Sade teve a certeza de ter feito, no plano do conhecimento, uma descoberta decisiva. O crime, fazendo o homem chegar à maior satisfação da volúpia, ao saciamento do desejo mais forte, só estaria interessado em negar a solidariedade que a ele se opõe e impede o nosso prazer? Imagino que essa verdade violenta se revelou na solidão da prisão. Desde então, ele desprezou o que poderia, até nele próprio, significar a inanidade do sistema. Não tinha ele amado como qualquer outro? A fuga com a cunhada não tinha contribuído para a sua prisão, suscitando o furor da sogra, que conseguiu a fatal ordem de prisão? Não devia ele, depois, ter uma atividade política fundada no interesse do povo? Não ficou ele horrorizado ao ver de sua janela (na prisão a que sua oposição aos métodos do Terror o conduziu) funcionar a guilhotina? No fim, não derramou "lágrimas de sangue" ao perder o manuscrito em que se esforçava para revelar — a *outros homens* — a verdade da insignificância do outro?[2] Pode ser que ele se tenha dito que a verdade da atração sexual não aparece, no entanto, plenamente se a consideração do outro paralisa o seu movimento. Ele quis se ater ao que o atingiu no interminável silêncio da masmorra, onde só as visões de um mundo imaginário o ligavam à vida.

A desordem mortal do erotismo e da "apatia"

O excesso mesmo com que ele afirmou sua verdade não é, por sua natureza, fácil de se admitir. Mas é possível, a partir das afirmações que ele nos propõe, que a ternura não muda nada no jogo que associa o erotismo à morte. O comportamento erótico se opõe ao habitual, como o gasto à compra. Se nos conduzimos de acordo com a razão, tentamos

---

[2] Foi em *Cent Vingt Journées de Sodome,* escrito na prisão, que ele deu pela primeira vez o quadro de uma vida soberana, que era uma vida celerada, de libertinos consagrados à volúpia criminosa. Na véspera do 14 de julho de 1789 , ele foi trocado de prisão por ter tentado amotinar os passantes, gritando de sua janela: "Povo de Paris, estão degolando os prisioneiros". Não lhe permitiram levar nada, e o manuscrito das *Cent Vingt Journées* foi levado quando da pilhagem que acompanhou a queda da Bastilha. Bisbilhoteiros recolheram nos montes de diversos objetos que estavam espalhados no pátio o que lhes pareceu digno de interesse. O manuscrito foi reencontrado, por volta de 1900, com um livreiro da Alemanha, e ele próprio disse ter "derramado lágrimas de sangue" por aquela perda que, com efeito, concernia a muita gente, ou melhor, a toda humanidade.

adquirir bens de todas as espécies, trabalhamos para aumentar nossos recursos — ou nossos conhecimentos —, nos esforçamos por todos os meios para enriquecer e possuir mais. É, em princípio, em tais comportamentos que se funda nossa posição no plano social. Mas no momento de excitação sexual, nós nos conduzimos de uma maneira oposta: gastamos nossas forças desmedidamente e, às vezes, na violência da paixão, dilapidamos à toa recursos consideráveis. A volúpia está tão próxima da dilapidação ruinosa que nós chamamos *de petite mort** o momento de seu paroxismo. Em conseqüência disso, os aspectos que evocam para nós o excesso erótico representam sempre uma desordem. A nudez arruína a decência que nos damos através de nossas roupas. Mas, unia vez dentro da via da desordem voluptosa, não nos contentamos com pouco. A destruição ou a traição acompanham às vezes a escalada do excesso genético. Acrescentamos à nudez a estranheza dos corpos semivestidos, cujas roupas não fazem senão salientar a desordem de um corpo, que é tanto mais desordenado quanto mais está nu. As sevícias e o homicídio prolongam esse movimento de ruína. Do mesmo modo, a prostituição, o vocabulário de baixo calão e todos os laços do erotismo e da infâmia contribuem para fazer do mundo da volúpia um mundo de degradação e ruína. Não encontramos felicidade verdadeira senão no gasto inútil, como se uma ferida se abrisse em nós: queremos sempre estar seguros da inutilidade, às vezes, do caráter ruinoso de nosso gasto. Queremos nos sentir bem distantes de tudo, onde o aumento dos recursos é a regra. "Bem distantes" diz muito pouco. Queremos um mundo *subvertido,* queremos o mundo *pelo avesso.* A verdade do erotismo é traição.

O sistema de Sade é a forma ruinosa do erotismo. O isolamento moral significa a suspensão dos freios: ele dá o sentido profundo do gasto. Quem admite o valor de outro se limita necessariamente. O respeito a outrem o obscurece e o impede de medir o alcance da única aspiração que não subordina a nada o desejo de aumentar recursos morais ou materiais. A cegueira pelo respeito é banal: de ordinário, nós nos contentamos com rápidas incursões no mundo das verdades sexuais, que são acompanhadas, o resto do tempo, pelo desmentido aberto dessas verdades. A solidariedade em relação a todos os outros impede um homem de ter uma atitude soberana. O respeito do homem pelo homem leva a um ciclo de servidão onde não temos mais que momentos de sujeição, onde finalmente faltamos ao respeito que é o fundamento de nossa atitude, uma vez que privamos o homem em geral de seus momentos soberanos.

No sentido oposto, "o centro do mundo sádico" é, como diz Maurice Blanchot, "a exigência da soberania que se afirma através de uma imensa negação". Uma liberdade desenfreada abre o vazio em que o possível responde à mais forte aspiração que negligencia as aspirações secundárias: uma espécie de heroísmo cínico nos desobriga dos respeitos, das ternuras, sem os quais, normalmente ,não podemos nos suportar. Tais perspectivas nos deixam tão longe do que somos comumente que a grandeza da tempestade está bem distante de uma hora ensolarada ou do tédio de um tempo coberto. Não dispomos, na verdade, desse excesso de força sem o qual não podemos alcançar o lugar onde nossa soberania se realizaria. A soberania real, por mais desmesurada que seja no sonho silencioso dos povos, está ainda, em seus piores momentos, bem abaixo do arrebatamento que os romances de Sade nos propõem. O próprio Sade não teve, sem

---

* Espécie de calafrio nervoso. (N. do T.)

dúvida, nem a força nem a audácia de chegar ao momento supremo que ele descreveu. Maurice Blanchot determinou esse momento que domina todos os outros, e que Sade chama de apatia. "A apatia", diz Maurice Blanchot, "é o espírito da negação aplicada ao homem que escolheu ser soberano. É, de alguma maneira, a causa e o princípio da energia. Sade, parece, raciocina quase dessa maneira: o indivíduo hoje representa uma certa quantidade de força; a maior parte do tempo ele gasta suas forças alienando-as em benefício desses simulacros que se chamam os outros, Deus, o ideal; por essa dispersão, ele comete o erro de esgotar suas possibilidades, desperdiçando-as, e, mais ainda, de fundar sua conduta na fraqueza, pois, se ele se desgasta pelos outros, é porque acredita ter necessidade de se apoiar sobre eles. Erro fatal: ele se enfraquece gastando sua forças em vão e, se as gasta, é porque se acha fraco. Mas o homem verdadeiro sabe que é só, e aceita sê-lo; ele nega tudo o que nele, herança de dezessete séculos de fraqueza, se refere a outros que não ele; por exemplo, a piedade, a gratidão, o amor são sentimentos que ele destrói; destruindo-os, ele recupera toda a força que teria precisado consagrar a esses impulsos debilitantes e, o que é ainda mais importante, ele tira desse trabalho de destruição o começo de uma energia verdadeira — é preciso bem entender, com efeito, que a apatia não consiste somente em arruinar as afeições "parasitárias", mas também em se opor à espontaneidade de qualquer paixão. O viciado que se abandona imediatamente ao seu vício não passa de um aborto que se perderá. Mesmo libertinos de gênio, perfeitamente dotados para se tornarem monstros, se se contentam em seguir suas tendências, estão destinados à catástrofe. Sade exige: para que a paixão se transforme em energia, é preciso que ela esteja comprimida, que se mediatize, passando por um momento necessário de insensibilidade; ela será então a maior possível. Nos primeiros tempos de sua carreira, Juliette não pára de ouvir constantemente as repreensões de Clairwill: ela não comete o crime a não ser no entusiasmo, não acende a tocha do crime a não ser na chama das paixões, colocando a luxúria, a efervescência do prazer acima de tudo. Facilidades perigosas. O crime importa mais que a luxúria; o crime de sangue frio é maior que o crime executado no ardor dos sentimentos; mas o crime "cometido no enrijecimento da parte sensitiva", crime sombrio e secreto, importa mais que tudo, porque é o ato de rima alma que, tendo tudo destruído nela, acumulou uma força imensa que se identifica completamente com o movimento de destruição total que ela prepara. Todos esses grandes libertinos que vivem somente para o prazer não são grandes senão porque aniquilaram em si toda capacidade de prazer. É por isso que levam a si mesmos a assustadoras anomalias, de outro modo a mediocridade das volúpias normais lhes seria suficiente. Mas eles se fizeram insensíveis: pretendem gozar de sua insensibilidade, dessa sensibilidade negada, aniquilada, tornando-se ferozes. A crueldade não é senão a negação de si levada tão longe que se transforma numa explosão destruidora; a insensibilidade toma conta de todo o ser. Diz Sade: "A alma passa a uma espécie de apatia que se metamorfoseia em prazeres mil vezes mais divinos que os que lhes proporcionavam as fraquezas".[3]

O triunfo da morte e da dor

[3] Maurice Blanchot, op. cit., pp. 256-8.

Preferi citar a passagem inteira, pois ela muito esclarece o ponto central em que o ser é mais que a simples presença. A presença é às vezes o rebaixamento, o momento neutro em que, passivamente, o ser é indiferença ao ser, logo, passagem à insignificância. O ser é também o excesso do ser, acesso ao impossível. O excesso leva ao momento em que a volúpia ultrapassando a si mesma não é mais reduzida ao dado sensível — onde o dado sensível é negligenciável, e o pensamento (o mecanismo mental) que comanda a volúpia se apodera de todo o ser.

A volúpia, sem essa negação excessiva, é furtiva, desprezível, impotente para conservar seu lugar real, o lugar supremo, no movimento de uma consciência decuplicada: "Eu queria, diz Clairwill, companheira de libertinagem de Juliette, a heroína, achar um crime cujo efeito perpétuo agisse, mesmo quando eu não agisse mais, de forma que não houvesse um só instante de minha vida em que, mesmo dormindo, eu não fosse causa de uma desordem qualquer, e que essa desordem pudesse se alastrar ao ponto de acarretar uma corrupção geral ou uma desordem tão formal que, para além mesmo de minha vida, seu efeito se prolongasse ainda".[4] O acesso a um tal apogeu do impossível não é, na verdade, menos temível que o dos cimos do Everest, onde ninguém chega sem um gasto desmesurado de energia. Mas não há na tensão que leva aos cimos do Everest senão uma resposta limitada ao desejo de ser melhor que os outros. A partir do princípio de negação do outro que Sade introduz, é estranho perceber que, em última instância, a negação ilimitada do outro é negação de si. Em seu princípio, a negação do outro era afirmação de si, mas logo se constata que o caráter ilimitado, levado ao extremo do possível, para além do gozo pessoal, dá na procura de uma soberania livre de toda flexibilidade. A preocupação do poder dobra a soberania real (histórica). A soberania real não é o que pretende ser, nunca é mais que um esforço que tem por fim libertar a existência humana de sua subordinação à necessidade. Entre os homens, o *soberano* histórico escapava às injunções da necessidade. Ele escapava, ao máximo, da ajuda que seus súditos fiéis podiam lhe dar. A lealdade recíproca entre o soberano e os súditos repousava na subordinação dos súditos e no princípio de participação dos súditos na soberania do rei. Mas o homem soberano de Sade não tem soberania real, é uma personagem de ficção, cujo poder não é limitado por nenhuma obrigação. Não existe nenhuma obrigação de ser fiel, por parte do soberano, frente àqueles que lhe conferem o poder. Livre diante dos outros, ele não deixa por isso de ser a vítima de sua própria soberania. Ele não é livre para aceitar uma servidão que seria a busca de uma volúpia miserável. Ele não é livre para *se rebaixar!* O que é notável é que Sade, partindo de uma perfeita deslealdade, não deixa de ser rigoroso. Ele não quer chegar ao gozo mais forte, mas esse gozo tem um valor: significa a recusa de uma subordinação ao gozo menor, é a recusa de se rebaixar! Sade, à intenção dos outros, dos leitores, descreveu o ponto culminante a que a soberania pode chegar: há um movimento da transgressão que não pára antes de ter atingido o apogeu da transgressão. Sade não evitou esse movimento. Acompanhou-o em suas conseqüências que excedem o princípio inicial da negação dos outros e da afirmação de si. A negação dos outros, ao final, torna-se negação de si mesmo. Na violência desse movimento, o gozo pessoal não conta mais, só conta o crime, e não nos importa ser a sua vítima: importa só que o crime atinja o apogeu do crime. Essa exigência é exterior ao indivíduo. Ela, pelo

[4] Op. cit., p. 244.

menos, coloca acima dele o movimento criado por ele mesmo, que adquire vida própria e o ultrapassa. Sade não pode deixar de mostrar, para além do egoísmo pessoal, um egoísmo de alguma forma impessoal. Não devemos restituir ao mundo da possibilidade o que só uma ficção lhe permite conceber. Mas percebemos a necessidade que houve, apesar de seus princípios, de associar ao crime e à transgressão a superação do ser pessoal. Não há nada mais perturbador que a passagem do egoísmo à vontade de ser consumido, por sua vez, no braseiro aceso pelo egoísmo. Sade criou esse supremo movimento num de seus personagens mais perfeitos.

Amélie mora na Suécia, um dia ela vai encontrar Borchamps... Este, na esperança de uma execução monstro, acaba de entregar ao rei todos os membros do complô (que ele mesmo urdiu) e essa traição entusiasmou a jovem mulher. "Gosto de tua ferocidade", ela lhe diz. "Jure-me que um dia também eu serei a vítima; desde a idade de quinze anos, minha cabeça não pensou senão na idéia de morrer vítima de cruéis paixões de libertinagem. Não quero morrer amanhã, sem dúvida: minha extravagância não chega até esse ponto, mas eu quero morrer só dessa maneira: ser, morrendo, a ocasião de um crime é uma idéia que me faz enlouquecer." Estranha cabeça bem digna dessa resposta: "Gosto perdidamente de tua cabeça, e eu creio que, juntos, faremos coisas de arrepiar... Ela é podre, putrefata, convenhamos!" Assim "para o homem integral, que é o homem em seu todo, não há mal possível. Se ele faz mal aos outros, que volúpia! Se os outros lhe fazem mal, que prazer! A virtude lhe dá prazer porque ela é fraca e ele a esmaga, e o vício, porque ele tira satisfação da desordem que dele resulta, mesmo às próprias custas. Se ele vive, não há um acontecimento de sua existência que ele não possa tomar como feliz. Se ele morre, tira de sua morte uma felicidade maior ainda e, na consciência de sua destruição, ele tem o coroamento de uma vida que só a necessidade de destruir justifica. Assim, o homem que nega está no universo como extrema negação de todo o resto, mas essa negação não garante a sua proteção. Sem dúvida, a força de negar dá, enquanto dura, um privilégio, mas a ação negativa que este exerce é a única proteção contra a intensidade de uma negação imensa".[5]

De uma negação, de um crime impessoais!

O seu sentido envia, para além da morte, à continuidade do ser!

O homem soberano de Sade não propõe à nossa miséria uma realidade que nos transcende. Pelo menos, ele se abriu, em sua aberração, à continuidade do crime! Essa continuidade não transcende nada, muito menos o que fracassa. Mas Sade associa na personagem de Amélie a continuidade infinita à destruição infinita.

---

[5] Op. cit., pp. 236-7.

Estudo III
Sade e o homem normal

O prazer é o paradoxo

"O que vemos", dizia Jules Janin das obras de Sade,[1] "são cadáveres sangrentos, crianças arrancadas dos braços de suas mães, jovens mulheres que são degoladas ao fim de uma orgia, taças cheias de sangue e vinho, torturas inauditas. Acendem-se caldeiras, erguem-se cavaletes, partem-se crânios, despojam-se homens de sua pele fumegante, gritam, juram, blasfemam, arrancam o coração do peito, e isso a cada página, a cada linha, sempre. Oh! que infatigável celerado! Em seu primeiro livro,[2] ele nos mostra uma pobre moça acuada, pisoteada, destruída por pancadas, conduzida de subterrâneo em subterrâneo, de cemitério em cemitério, batida, quebrada, devorada até a morte, desonrada, esmagada... Quando o autor esgota os crimes, quando não consegue mais incestos e monstruosidades, quando ele está ali, ofegante, sobre os cadáveres que apunhalou e violou, quando não resta uma igreja que ele não tenha conspurcado, nem uma criança que não tenha imolado à sua fúria, nem um pensamento moral sobre o qual não tenha lançado as imundícies de seu pensamento e de sua palavra, este homem pára enfim, olha e sorri para si mesmo, e não se assusta. Ao contrário..."

Se esta descrição está longe de esgotar seu objeto, ela descreve, pelo menos nos termos que convêm, uma figura que Sade assumiu com prazer: não há, até ao horror e à ingenuidade, sentimentos que não respondam à sua provocação. Segundo esse ponto de vista, podemos pensar o que quisermos, mas não ignoramos o que são os homens, sua condição e seus limites. Nós sabemos por antecipação: comumente, eles só podem julgar Sade e seus escritos da mesma maneira. De nada adiantaria dizer que a sua execração se deve à inépcia de Jules Janin — ou dos que concordam com o seu julgamento. A incompreensão de Janin é encontrada na ordem das coisas comum aos homens que está de acordo com a fraqueza e o medo que eles têm de ser ameaçados. *A figura* de Sade, certamente, é incompatível com o pensamento dos que são movidos pela necessidade e pelo medo. As simpatias e as angústias — é preciso dizer, também, as fraquezas — que determinam o comportamento ordinário dos homens são diametralmente opostas às paixões que decidem sobre a soberania de personagens voluptuosas. Mas esta soberania tira seu sentido de nossa miséria, e seria julgá-la mal se não víssemos nas reações do

[1] Em Revue de Paris, 1834.

[2] Trata-se *de Justine*, exatamente da *Nouvelle Justine*, em sua versão mais livre, publicada aos cuidados do autor em 1797, e reeditada em 1953 por Jean-Jacques Pauvert. A primeira versão foi publicada em 1930 pelas Editions Fourcade, aos cuidados de Maurice Heine, publicada de novo pelas Editions de Point du Jour, em 1946, com um prefácio de Jean Paulhan, e reeditada em 1954, por Jean-Jacques Pauvert, tendo, como prefácio, uma versão diferente deste meu estudo.

homem *ansioso* — afetuoso e fraco — uma *imutável necessidade* expressa corretamente: a própria volúpia exige que a angústia exista. Onde estaria, com efeito, o prazer se a angústia que lhe está ligada não colocasse a nu seu aspecto paradoxal, se ele não fosse insustentável aos próprios olhos daquele que o sente?

Eu devia, desde o princípio, ter insistido em certas verdades preestabelecidas que Sade desafiou. Ele se opôs menos ao tolo e ao hipócrita que ao homem honesto, ao homem normal, em resumo, àquele que todos nós somos. Ele quis menos convencer que desafiar. E seria desconhecê-lo não ver que ele levou o desafio aos limites do possível, a ponto de inverter a verdade. Seu desafio seria privado de sentido, sem valor e sem continuidade, se não existisse essa mentira ilimitada, e se as posições que ele atacou não fossem inabaláveis. Esse "homem soberano", que Sade imaginou, não excede somente o possível: seu pensamento nunca perturbou mesmo um só instante o sono do justo.

Por essas razões, convém falar dele do ponto de vista contrário ao seu, a partir do senso comum, do ponto de vista de Jules Janin: falo ao homem ansioso, cuja reação primeira é ver em Sade o possível assassino de sua filha.

Se admiramos Sade, edulcoramos seu pensamento

Em si mesmo, na verdade, falar de Sade é, de qualquer maneira, paradoxal. Não importa saber se nós fazemos ou não, tácita ou plenamente, obra de prosélito: o paradoxo será menor se se louvar o apologista do crime em vez do crime? A inconseqüência é maior ainda no caso da simples admiração de Sade: a admiração dá mais valor à vítima, que ele faz passar do mundo do horror sensível a uma ordem de idéias loucas, irreais e puramente brilhantes.

Alguns espíritos se inflamam diante do pensamento de subverter — entenda-se inteiramente — os valores mais bem estabelecidos. Assim eles podem dizer divertidamente que o homem mais subversivo que já apareceu — o marquês de Sade — foi também o que melhor serviu à humanidade. Nada mais certo de acordo com este julgamento; trememos ao pensar na morte ou na dor (mesmo sendo a morte ou a dor dos outros), o trágico ou o imundo nos apertam o coração, mas o objeto de nosso terror tem para nós o mesmo sentido que o sol, que não é menos glorioso se desviamos de sua luz nossos olhos doentes. Comparável ao sol, que nossos olhos não podem suportar, a figura de Sade, que fascinava a imaginação de seu tempo, transformou-se em terror: só a idéia de que esse monstro vivia não teve o poder de revoltar? Seu moderno apologista, ao contrário, nunca é levado a sério, ninguém acredita que sua opinião traga a menor conseqüência. Os mais hostis vêem aí somente uma bizarrice ou uma brincadeira insolente. Os que fazem o elogio de Sade sem se afastar da moral vigente, nada mais fazem que reforçá-la, dando vagamente o sentimento de que é inútil querer balançá-la, que ela é mais sólida do que se pensa. Isto seria inconseqüente se o pensamento de Sade não perdesse aí seu valor fundamental, que é de ser incompatível com a de um ser de razão.

Sade consagrou intermináveis obras à afirmação de valores inadmissíveis: a vida era, segundo ele, a busca do prazer, e o prazer era proporcional à destruição da vida. Dito

de outra maneira, a vida atingia o mais alto grau de intensidade numa monstruosa negação de seu princípio.

Quem não vê que uma afirmação tão estranha não poderia ser aceita por todos, nem mesmo proposta, se ela não estivesse enfraquecida, esvaziada de sentido, reduzida a um brilho sem conseqüência? Quem não vê, com efeito, que, levada a sério, uma sociedade não poderia admiti-la nem por um momento? Na verdade, os que viram em Sade um celerado responderam melhor às suas intenções que os seus modernos admiradores: Sade provoca um protesto de revolta, sem o qual o *paradoxo do prazer* seria simplesmente poesia. Uma vez mais eu queria não falar dele senão me dirigindo àqueles que ele revolta e do ponto de vista que eles assumem.

No estudo anterior eu disse como Sade foi levado a dar ao excesso de sua imaginação um valor que se estabeleceu, aos seus olhos, *poderosamente*, negando a realidade dos outros.

Devo agora procurar o sentido que este valor tem, apesar de tudo, em relação a esses outros que ele nega.

O divino não é menos paradoxal que o vício

O homem ansioso, que as propostas de Sade revoltam, não pode, entretanto, excluir tão facilmente um princípio de sentido igual ao da vida intensa, associada à violência da destruição. Em todos os tempos, em todo os lugares, um princípio de divindade fascinou os homens, atormentando-os: eles reconheceram, sob os nomes de *divino, sagrado*, uma espécie de animação interna, secreta, um frenesi essencial, uma violência que se apodera de um objeto, consumindo-o como o fogo, levando-o sem demora à ruína. Essa animação era considerada contagiosa e, passando de um objeto a outro, ela trazia àquele que a recebia um miasma de morte: não há perigo mais grave, e, se a vítima é o objeto de um culto que tem por fim oferecê-la à veneração, é preciso dizer que esse culto é ambíguo. A religião se esforça muito por glorificar o objeto sagrado e fazer de um princípio de ruína a essência do poder e de todo valor, mas ela tem, em compensação, a preocupação de reduzir o seu efeito a um círculo definido, que um limite intransponível separa do mundo da vida normal ou do mundo profano.

Este aspecto violento e deletério do *divino* era geralmente manifestado nos ritos do sacrifício. Freqüentemente mesmo, esses ritos foram excessivamente cruéis: ofereceram crianças a monstros de metal ardente, puseram fogo em colossos de palha cheios de vítimas humanas, sacerdotes esfolaram mulheres vivas e se cobriram com seus restos sangrentos. Essas cenas de horror eram raras, não eram necessárias ao sacrifício, mas acentuavam o seu sentido. Não há até o suplício da cruz quem não associe, mesmo sem querer, a consciência cristã a esse caráter terrível da ordem divina: o divino nunca é tutelar senão uma vez satisfeita uma necessidade de consumir e de arruinar, que constitui o seu princípio de base.

Convém mencionar aqui tais fatos. Eles oferecem sobre os sonhos de Sade uma vantagem: ninguém pode tê-los como admissíveis, mas todo ser de razão deve reconhecer

que eles atenderam de alguma maneira a uma exigência da humanidade; mesmo considerando o passado, dificilmente poderíamos negar o caráter universal e soberano dessa exigência; em contrapartida, aqueles que serviram dessa forma a cruéis divindades logo compreenderam que era preciso limitar seus danos: eles nunca desprezaram a necessidade, nem o mundo regular por ela ordenado.

No que tangia às destruições do sacrifício, a dupla dificuldade que mostrei inicialmente a propósito de Sade havia, pois, recebido nos tempos antigos uma solução. A vida ansiosa e a vida intensa — a atividade encadeada e o desencadeamento — eram, devido a condutas religiosas, mantidas protegidas uma da outra. A existência de um mundo profano, que tem por base a atividade útil, sem a qual não haveria nem subsistência, nem bens de consumo, era religiosamente assegurada. O princípio contrário não deixava de ser menos válido, sem atenuação de seus efeitos nocivos, nos sentimentos de horror associados ao sentimento da presença sagrada. A angústia e a alegria, a intensidade e a morte nasciam nas festas — o medo dava o sentido do desencadeamento e a destruição permanecia o fim da atividade útil. Mas não se passava de um campo a outro, e nenhuma facilidade permitia a mistura de dois princípios contrários e inconciliáveis.

O homem normal considera doentio o paradoxo do divino ou do erotismo

Essas considerações de ordem religiosa têm, no entanto, seus limites. É verdade que elas se dirigem ao homem normal e que é possível fazê-las de seu ponto de vista, mas elas mostram um elemento exterior à sua consciência. O mundo *sagrado é* para o homem moderno uma realidade ambígua: a sua existência não pode ser negada e podemos fazer sua história, mas não se trata de uma realidade apreensível. Este mundo tem por base comportamentos humanos cujas condições parecem não nos serem mais dadas e seus mecanismos escaparem à consciência. Esses comportamentos são bem conhecidos, e não podemos duvidar de sua verdade histórica, nem do fato de que eles tiveram um sentido, aparentemente, como eu o disse, soberano e universal. Mas certamente os que conheceram esse tipo de comportamento ignoraram este sentido, e nós não temos como saber algo mais a seu respeito: não há interpretação que tenha se imposto com mais força que outra. Só uma realidade definida a que esses comportamentos responderam poderia ser o objeto de interesse da parte do homem racional, a quem a dureza da natureza e sua angústia deram o hábito de calcular. Enquanto ele não apreendeu a sua razão, como poderia levar em consideração, no sentido preciso, horrores religiosos do passado? Ele não pode se desfazer deles tão facilmente quanto das fantasias de Sade, mas não pode colocá-las no plano das necessidades que dominam racionalmente a atividade, como a fome ou o frio. O que designa a palavra *divino* não pode ser assimilado aos alimentos ou ao calor.

Em suma, o homem racional sendo por excelência consciente, vale dizer que ele admite os fatos de ordem religiosa com uma certa má vontade, visto que eles tocam sua consciência de uma maneira bem superficial e, se lhe for preciso reconhecer os direitos que eles realmente tiveram sobre o seu passado, ele não reconhecerá os que têm sobre o presente, pelo menos na medida em que o horror ainda não tiver sido suprimido. Devo mesmo dizer desde já que, em certo sentido, o erotismo de Sade se impõe mais facilmente à consciência que as antigas exigências da religião: ninguém saberia negar hoje que

existem impulsos que associam a sexualidade à necessidade de fazer o mal e de matar. Assim os instintos chamados *sádicos* dão ao homem normal um meio de justificar certas crueldades, enquanto a religião nunca é mais do que a explicação, de fato, de uma aberração. Parece, pois, que dando a descrição magistral desses instintos, Sade contribuiu para a consciência que o homem toma lentamente de si mesmo — para recorrer à linguagem filosófica, *à consciência de si:* o termo *sádico,* de emprego universal, é por si só a prova visível dessa contribuição. Neste sentido, o ponto de vista que atribuí a Jules Janin se modificou: é sempre o ponto de vista do homem ansioso e racional, mas não consegue mais se livrar do que o nome de Sade significa. Os instintos *que Justine e Juliette* descrevem são hoje admitidos, reconhecidos pelos Jules Janin de nosso tempo: já não lhes torcem o rosto e nem descartam indignados a possibilidade de compreendê-los; mas a existência que eles lhes dão é *patológica.*

Assim, a história das religiões, só muito fracamente, conseguiu fazer com que a consciência reconsiderasse o sadismo. A definição do sadismo permitiu, ao contrário, ver nos fatos religiosos outra coisa além de uma inexplicável excentricidade: são os instintos sexuais, a que Sade deu seu nome, que terminam por explicar os motivos dos horrores sacrificiais, sendo o conjunto geralmente chamado, com horror, *de patológico.*

Eu disse: não tenho a intenção de me opor a esse ponto de vista. Sem contar com o poder paradoxal de sustentar o insustentável, ninguém dirá que a crueldade dos heróis *de Justine* e *de Juliette* não deva ser radicalmente execrada. Seria a negação dos princípios sobre os quais a humanidade se funda. Devemos de alguma maneira rejeitar aquilo cujo objetivo seria a ruína de nossas obras. Se nossos instintos nos levam a destruir a própria coisa que edificamos, é preciso que os condenemos — e nos defendamos deles.

Mas o assunto não está ainda encerrado: seria possível evitar absolutamente a negação que esses instintos têm como objetivo? Essa negação proviria, de certa forma, do exterior, em razão das doenças curáveis, que não são essenciais ao homem, e também em razão da ação de indivíduos, coletividades que, em princípio, é preciso e possível suprimir? Em suma, por causa da ação de elementos passíveis de supressão no gênero humano? Ou então o homem, ao contrário, traria em si a irredutível negação do que, sob o nome de razão, utilidade e ordem, fundou a humanidade? A existência seria fatalmente, ao mesmo tempo que a afirmação, a negação de seu princípio?

O vício é a verdade profunda e o coração do homem[3]

Poderíamos carregar em nós o sadismo como uma excrescência, que pôde ter um dia uma significação humana, mas que não tem mais, e que, se quisermos, é fácil de aniquilar em nós mesmos pela ascese, e nos outros por castigos: assim o cirurgião se vale do apêndice, o parteiro, do parto — o povo, de seus reis. Trata-se, ao contrário, de uma parte soberana e irredutível do homem, *mas que escaparia à sua consciência?* Trata-se,

[3] A proposição não é nova; todos a conhecem. Embora a voz popular a diga e rediga sem que nunca se faça ouvir um protesto: "Todo homem tem em seu *coração* um porco que dorme".

numa palavra, de seu coração, não estou falando do órgão do corpo, mas dos sentimentos agitados, do princípio íntimo de que ele é o signo?

No primeiro caso, o homem da razão seria justificado; ele produziria sem limite os instrumentos de seu bem-estar, reduziria a suas leis a natureza inteira, escaparia às guerras e à violência, sem dever se preocupar com uma fatal propensão que, até aqui, o ligava obstinadamente à infelicidade. Essa propensão seria apenas um mau hábito que não teríamos dificuldade de melhorar.

Fica claro no segundo caso que a supressão desse hábito tocaria a existência do homem no ponto vital.

A proposição pede para ser formulada com exatidão: ela é tão séria que não poderia permanecer um só momento na imprecisão.

Ela supõe, em primeiro lugar, que existe na humanidade um excesso irresistível que a impele a destruir e a coloca em acordo com a ruína incessante e inevitável de tudo o que nasce, cresce e se esforça para durar.

Em segundo lugar, ela dá a esse excesso e a esse acordo uma significação de alguma maneira divina ou, mais precisamente, sagrada: existe em nós o desejo de destruir e arruinar, de fazer uma fogueira de nossos recursos, é esta geralmente a felicidade que nos dão a consumição, a fogueira, a ruína que nos parecem divinas, sagradas e que só provocam em nós atitudes *soberanas, isto é,* gratuitas, sem utilidade, com um fim em si mesmas, nunca subordinadas a resultados ulteriores.

Em terceiro lugar, a proposição significa que uma humanidade, acreditando-se estranha a essas atitudes rejeitadas pelo primeiro movimento da razão, se enfraqueceria e seria reduzida no seu todo a um estado semelhante ao dos velhos (o que tende a se produzir, mas não inteiramente hoje em dia), se ela não se conduzisse, de vez em quando, de uma maneira perfeitamente oposta a seus princípios.

A proposição se associa, em quarto lugar, à necessidade que tem o homem de hoje — entenda-se homem normal —, de chegar *à consciência de si* e de bem saber, a fim de limitar efeitos nocivos, o que ela aspira *soberanamente:* de dispor, se lhe convém, desses efeitos, e não mais reproduzi-los para além do que sua consciência aspira, e de se opor a isto resolutamente na medida em que ela não pode suportá-lo.

Os dois aspectos extremos da vida humana

Esta proposição difere radicalmente das afirmações provocantes de Sade no seguinte: se bem que não possa ser tomada como o pensamento do homem normal (este pensa de hábito o contrário e acha que a violência pode ser eliminada), ela pode se harmonizar com ele, e se ele a admitisse, nada poderia aí encontrar que não pudesse conciliar com seu ponto de vista.

Se eu examino agora os princípios alegados em seu efeito mais visível, não posso deixar de perceber o que, em todos os tempos, deu ao rosto humano seu caráter de duplicidade. Nos extremos, em certo sentido, a existência é, de forma fundamental,

honesta e regular: o trabalho, a preocupação com os filhos, a benevolência e a lealdade regulam as relações dos homens entre si; num sentido contrário, a violência castiga sem piedade: em certas condições, os mesmos homens pilham e incendeiam, matam, violam e torturam. O excesso se opõe à razão. Esses extremos abrangem os termos civilização e barbárie — ou selvageria. Mas o emprego dessas palavras, ligado à idéia de que há bárbaros, de um lado, e civilizados do outro, é enganador. Efetivamente, os civilizados falam, os bárbaros se calam, e aquele que fala é sempre civilizado. Ou, mais precisamente, sendo a linguagem, por definição, a expressão do homem civilizado, a violência é silenciosa. Essa parcialidade da linguagem tem muitas conseqüências: não só civilizado, a maior parte do tempo, quis dizer "nós" e bárbaro "os outros", mas também civilização e linguagem se constituíram como se a violência lhes fosse *estranha*, não só à civilização mas também ao próprio homem (o homem sendo igual à linguagem). A observação mostra, aliás, que os mesmos povos, e o mais freqüentemente os mesmos homens, têm sucessivamente a atitude bárbara e a civilizada. Não há selvagens que não falem e, falando, não revelem este acordo com a lealdade e a indulgência que fundaram a vida civilizada. Reciprocamente, não há civilizados que não sejam suscetíveis de selvageria: o costume de linchar pertence aos homens que se dizem, em nossos dias, no auge da civilização. Se quisermos tirar a linguagem do impasse em que essa dificuldade a fez entrar, é pois necessário dizer que a violência, sendo o feito de toda a humanidade, ficou, em princípio, sem voz, e que, dessa forma, a humanidade inteira mente por omissão e a própria linguagem funda-se sobre essa mentira.

A violência é silenciosa e a linguagem de Sade é paradoxal

A linguagem comum recusa-se à expressão da violência, a que ela não concede senão uma existência irregular e culpada. Ela a nega, retirando-lhe toda razão de ser e toda justificativa. Se, entretanto, como acontece, ela se produz, é que houve em algum lugar um erro: igualmente, os homens de civilização atrasada pensam que a morte não pode se produzir se alguém, por magia ou outro meio, não for responsável por ela. A violência nas sociedades avançadas e a morte nos lugares atrasados não aparecem *gratuitamente*, como uma tempestade ou uma cheia de um rio: só um erro pode fazer com que elas aconteçam. Mas o silêncio não anula aquilo que a linguagem não pode afirmar: a violência não é menos irredutível que a morte, e se a linguagem esconde por um ângulo o aniquilamento universal — a obra serena do *tempo —, é* só ela que sofre, que se limita, não o tempo, a violência.

A negação racional da violência, encarada como inútil, e perigosa, não pode anular o que ela negou, mais do que não faz a negação irracional da morte. Mas a expressão da violência se choca, como eu disse, com a dupla oposição da razão que a nega e com a própria violência, que se limita ao desprezo silencioso das palavras que lhe dizem respeito.

Com certeza, é difícil abordar este problema teoricamente. Darei um exemplo concreto. Lembro-me de ter lido um dia uma narrativa de um deportado, que me deprimiu. Mas eu imaginei uma narrativa de sentido contrário, que poderia ter sido feita pelo carrasco que a testemunha viu em ação. Imaginei o miserável escrevendo e eu lendo:

"Lancei-me sobre ele, insultando-o, e, como ele, as mãos atadas às costas, não podia responder, dei um violento soco em seu rosto, ele caiu, e meus calcanhares acabaram o serviço; repugnado, cuspi em seu rosto intumescido. Não pude me impedir de dar uma grande risada; eu acabava de insultar um morto!" Infelizmente, o aspecto forçado destas poucas linhas não anula de todo a verossimilhança... Mas é pouco provável que um carrasco escreva um dia dessa forma...

Em geral, o carrasco não emprega a linguagem de uma violência que ele exerce em nome de um poder estabelecido, mas a do poder, que o desculpa aparentemente, justifica-o e lhe confere uma razão de ser elevada. O violento é levado a se calar e se acomoda ao engodo. De seu lado, o espírito de engodo é a porta aberta à violência. Na medida em que o homem tem sede de tortura, a função do carrasco legal representa a facilidade: o carrasco fala aos seus semelhantes, se deles se ocupa, a linguagem do Estado. E, se ele.está sob o domínio da paixão, o silêncio dissimulado em que ele se deleita lhe dá o único prazer que o satisfaz.

As personagens dos romances de Sade têm uma atitude um pouco diferente da do carrasco que arbitrariamente eu fiz falar. Essas personagens não falam, como a literatura, mesmo na aparente discrição do diário íntimo, ao homem em geral. Se elas falam, é entre semelhantes: os libertinos torturadores de Sade se dirigem uns aos outros. Mas eles se deixam levar por longos discursos em que demonstram estar com a razão. Eles crêem o mais freqüentemente seguir a natureza. Vangloriam-se de só se conformar a suas próprias leis. Mas seus julgamentos, se bem que respondam ao pensamento de Sacie, não são coerentes entre si. Às vezes o ódio da natureza os anima. O que de qualquer maneira eles afirmam é o valor soberano da violência, do excesso, do crime, da tortura. Assim, eles infringem esse profundo silêncio típico da violência, que nunca diz que ela existe e nunca afirma seu direito de existir, e que assim mesmo existe.

A bem dizer, essas dissertações sobre a violência, que constantemente interrompem os relatos de infâmias cruéis que constituem os livros de Sade, não aparecem como dissertações feitas pelas personagens. Se aquelas personagens tivessem vivido, teriam sem dúvida vivido silenciosamente. São as palavras do próprio Sade, que empregou este procedimento para se dirigir aos *outros* (mas que nunca se esforçou verdadeiramente para dar-lhes uma forma lógica, coerente).

Assim, a atitude de Sade se opõe à do carrasco, de que ela é o contrário perfeito. Sade, ao escrever, recusa o engodo e empresta sua palavra a personagens que só poderiam realmente ser silenciosas, delas se servindo para endereçar aos outros homens um discurso paradoxal.

Um equívoco está na base de sua conduta. Sade fala, mas fala em nome da vida silenciosa, em nome de uma solidão perfeita, inevitavelmente muda. O homem solitário, de quem ele é porta-voz, não leva em consideração, em nenhuma medida, seus semelhantes: é em sua solidão um ser soberano, não se explicando jamais, não devendo nada a ninguém. Nunca ele pára com medo de sofrer os contragolpes dos erros que infligiu aos outros: ele é só e nunca entra nas relações que um sentimento de fraqueza, que lhes é comum, estabelece entre eles. Isto exige uma extrema energia, mas é bem de extrema energia de que se trata. Descrevendo a implicação dessa solidão moral, Maurice Blanchot mostra o solitário em sua trajetória até chegar à negação total, à de todos os

outros primeiramente e, por uma espécie de lógica monstruosa, à sua: na última negação de si, perecendo vítima da onda de crimes que suscitou, o criminoso se regozija ainda de um triunfo que o crime, de alguma forma divinizado, celebra enfim no próprio criminoso. A violência carrega em si esta negação desordenada, que põe fim a toda possibilidade de discurso.

Mas, diremos, a linguagem de Sade não é a linguagem comum. Ele não a dirigia a qualquer um, mas a espíritos raros, suscetíveis de alcançar, no seio do gênero humano, uma solidão inumana.

Aquele que fala, por mais cego que seja, não deixa por isso de infringir a solidão a que a negação dos outros o condenava. Por seu lado, a violência é contrária a essa lealdade para com outrem que é a lógica, a lei, o princípio da linguagem.

Como definir, finalmente, o paradoxo que é a linguagem monstruosa de Sade?

É uma linguagem que nega a relação daquele que fala com aqueles a quem fala. Na verdadeira solidão, nada poderia ter mesmo uma aparência de lealdade. Não há lugar para uma linguagem leal, como relativamente é a de Sade. A solidão paradoxal em que Sade a emprega não é o que ela deixa transparecer: ela se quer protegida do gênero humano, dedicando-se a negá-lo, e *como se dedica!* Salvo em um ponto, não há limite para a astúcia do solitário em que a vida exagerada e a interminável prisão transformaram Sade. Se ele não *partiu* do próprio homem para negar o gênero humano, então partiu de si mesmo: não vejo muita diferença, afinal.

A linguagem de Sade é a de uma vítima

Este aspecto é marcante: no extremo oposto da linguagem hipócrita do carrasco, a linguagem de Sade é a da vítima: ele a inventou na Bastilha, escrevendo *Les Cents Vingt Journées.* Ele tinha então com os outros homens relações que mantém alguém que recebe um castigo cruel com os que decidiram sobre esse castigo. Eu disse que a violência era muda. Mas o homem punido por uma razão que ele imagina injusta não pode aceitar ficar calado. O silêncio significaria estar conivente com o castigo. Em sua impotência, muitas pessoas se contentam com um desprezo misturado ao ódio. O marquês de Sade, revoltado em sua prisão, teve de deixar a revolta falar nele: ele falou o que, sozinha, a violência não fala. Ele devia, revoltado, se defender ou, antes, atacar, procurando o combate no terreno do homem moral, a quem a linguagem pertence. A linguagem funda a punição, mas só ela contesta o seu fundamento. As cartas de Sade preso mostram um ser obstinado na sua defesa, ora imaginando a pouca gravidade dos "fatos", ora a insignificância do motivo dado em seu meio à punição que, parece, deveria corrigi-lo, mas que acabaria, ao contrário, corrompendo-o. Mas esses protestos são superficiais. Na verdade, Sade foi direto ao fundo da questão: ele arrastou, a contracorrente do seu, o processo dos homens que o tinham condenado, o de Deus e, geralmente, o dos limites opostos à fúria voluptuosa. Ele devia, neste caminho, culpar o universo, a natureza, tudo o que se opunha ao império de suas paixões.

Sade falou para se justificar aos seus próprios olhos diante dos outros

Assim, Sade se recusou à trapaça e, no momento em que foi objeto de medidas cruéis, foi levado a esta insensatez: emprestou sua voz solitária à violência. Ele estava preso, mas se justificava diante de si mesmo.

Daí não se conclui que essa voz tivesse de ganhar uma expressão que respondesse melhor às exigências próprias da violência que às da linguagem.

Por um lado, essa monstruosa anomalia não podia, parece, responder às intenções daquele que, falando, esquecia a solidão a que ele mesmo se condenava mais verdadeiramente que os outros: em suma, ele traía essa solidão. Do lado do homem normal, que representa a necessidade comum, ele não podia evidentemente ser ouvido. Esse arrazoado não podia ter sentido, de modo que uma obra imensa, que ensina a solidão, ensinou, além do mais, *na solidão:* um século e meio se passou antes que suas lições se espalhassem, e ele ainda não teria sido ouvido se, primeiramente, não tivéssemos percebido o seu absurdo! O desconhecimento dos homens em sua totalidade e a repugnância que eles causam só podem ser o digno efeito das idéias de Sade. Mas esse desconhecimento pelo menos conserva o essencial, enquanto a admiração que um pequeno grupo hoje lhe dedica é mais o desejo de consagrá-lo que uma consagração, uma vez que ela não conduz à solidão do voluptuoso. É verdade, a contradição atual dos admiradores prolonga a contradição do próprio Sade e nem por isso saímos do impasse. Não poderíamos ouvir uma voz que nos chega de um outro mundo — que é a *inacessível* solidão — se não estivéssemos conscientes do impasse, decididos a *resolver o enigma.*

A linguagem de Sade nos afasta da violência

Tomamos, ao final, consciência de uma última dificuldade.

A violência *expressa* por Sade transformara a violência no que ela não é, em algo a que ela verdadeiramente se opõe. Transformou-a numa vontade refletida, racionalizada, de violência.

As dissertações filosóficas que interrompem a toda hora as suas narrativas acabam por tornar sua leitura cansativa. É preciso paciência, *resignação* para lê-lo. É preciso se dizer que diante de uma linguagem tão diferente da dos outros, de todos os outros, vale a pena ir até o fim. Essa linguagem monótona é, aliás, ao mesmo tempo, de uma força que se impõe. Estamos diante de seus livros como um dia podia estar o viajante angustiado diante de uma massa de rochedos vertiginosos: um movimento nos faz desviar deles e, no entanto! Este horror nos ignora, mas não tem, visto que *ele é,* um sentido para nós? As montanhas representam para os homens aquilo que os atrai só por causa do desafio. Acontece o mesmo com os livros de Sade. Mas não é à toa que a humanidade está nos altos cimos. Ao contrário, ela está inteiramente implicada numa obra que, sem ela, não existiria. A humanidade esconde dela mesma o que se relaciona com a loucura... A rejeição da loucura não passa de uma atitude cômoda e inevitável e, no entanto, somos obrigados a refletir sobre ela. De qualquer maneira, o pensamento de Sade não é redutível à loucura. É somente um excesso, um excesso vertiginoso, mas o excesso máximo do que

nós somos. Não podemos desviar-nos desse ponto excessivo sem nos desviarmos de nós mesmos. Por não nos aproximarmos desse ponto culminante, por não nos esforçamos para subir pelo menos suas encostas, é que vivemos como sombras assustadas — e é diante de nós mesmos que trememos.

Volto a essas longas dissertações que interrompem — e obstruem — as narrativas de crimes e depravações, que demonstram infinitamente que o criminoso libertino tem razão, que ele só tem razão. Essas análises e esses raciocínios, essas tiradas eruditas de costumes antigos, ou selvagens, esses paradoxos de uma filosofia agressiva, apesar de uma obstinação sempre firme e de uma desenvoltura sem coerência, nos distanciam da violência. Pois a violência é desregramento e o desregramento identifica-se com a fúria voluptuosa que a violência nos dá. Se quisermos tirar daí uma lição, não podemos mais ficar à espera desses movimentos de arrebatamento extremo que fazem com que nos percamos. A violência, que é a alma do erotismo, deixa-nos, na verdade, diante de um problema muito sério. Quando seguimos uma atividade regular, nós nos tornamos conscientes: cada coisa em nós está situada num encadeamento que a identifica, onde seu sentido é inteligível. Mas é ao destruir — pela violência — esse encadeamento, que voltamos, numa direção oposta, à efusão excessiva, e ininteligível, do erotismo. Assim há em nós uma fulguração soberana, que considera-mos geralmente como a *mais desejável,* e que se esquiva à consciência clara em que cada coisa nos é dada. Assim, a vida humana é feita de duas partes heterogêneas que nunca se unem. Uma, sensata, cujo sentido é dado pelos fins úteis e, conseqüentemente, subordinados: esta parte é a que aparece à consciência. A outra é soberana, constituindo-se a favor de um desregramento da primeira. Ela é escura, pois, se for clara, cega. Esquiva-se, assim, de qualquer maneira, à consciência. O problema tem dupla conseqüência. A consciência quer estender seu domínio à violência (ela quer que uma parte tão considerável do homem não fuja ao seu controle). Por outro lado, a violência, para além dela mesma, procura a consciência (a fim de que o prazer que ela atinge seja refletido e, por isso, seja mais intenso e mais decisivo, mais profundo). Mas, sendo violentos, nós nos afastamos da consciência e, ao mesmo tempo em que nos esforçamos para apreender distintamente o sentido de nossos movimentos de violência, nós nos afastamos desses desvios e desses arrebatamentos supremos que ela comanda.

Para ter mais prazer Sade se esforçava para introduzir na violência a calma e as medidas da consciência

Num desenvolvimento consciencioso — que prima pela clareza — Simone de Beauvoir[4] enuncia a propósito de Sade este julgamento: "O que o caracteriza singularmente é a tensão de uma vontade que se aplica em realizar a carne sem se perder nela". Se por "a carne" nós entendemos a imagem carregada de valor erótico, isto é

[4] Ela deu a seu estudo um titulo um tanto quanto evidente: "É Preciso Queimar Sade?" Publicado primeiramente em *Les Temps Modernes,* ele constitui a primeira parte de *Privilèges,* Gallánard, 1955, in-16 (Col. "Les Essais", LXXVI). Infelizmente, a biografia de Sade, que a autora deu através de seu estudo, adquiriu a forma de um ato de coragem, onde, à vezes, há um certo exagero.

verdadeiro e decisivo. Evidentemente, Sade não aplicou só sua vontade para este fim: o erotismo difere da sexualidade animal na medida em que as imagens apreensíveis se destacam, para um homem excitado, com a nitidez precisa das coisas. O erotismo é a atividade sexual de um ser consciente e não deixa de escapar em sua essência à nossa consciência. Simone de Beauvoir está certa quando cita, a fim de mostrar um esforço desesperado de Sade querendo concretizar uma imagem que o excita, seu comportamento na única cena libertina de que temos conhecimento, narrada detalhadamente por uma testemunha no tribunal: "Em Marselha", nos diz a testemunha, "ele se fazia chicotear, e, de vez em quando, corria até a lareira é marcava com a faca o número de golpes que acabava de receber".[5] Suas próprias narrativas são, aliás, cheias de mensurações: freqüentemente o comprimento dos membros viris é dado em polegadas e em linhas,[*] às vezes um parceiro gosta, durante a orgia, de fazer algumas medidas. As dissertações das personagens têm, sem dúvida, as características paradoxais que mostrei, e são as justificativas do homem punido: alguma coisa da violência autêntica lhes escapa, mas às custas dessa narrativa pesada e lenta, Sade consegue, paulatinamente, associar à violência a *consciência,* que iria permitir-lhe falar concretamente do objeto de seu delírio. Esse recurso que diminuía o ritmo da narrativa permitia-lhe prolongar o prazer: sem dúvida, não se podia chegar precipitadamente ao gozo, que devia ser retardado e, assim, a intrepidez da consciência, nesse momento alterada, acrescentava ao prazer um sentimento de posse durável. Ou numa perspectiva ilusória, de *eterna* posse.

Pelo desvio da perversidade de Sade, a violência entra, enfim, na consciência

Por um lado, os escritos de Sade revelaram a antinomia da violência e da consciência, mas é este o seu valor singular. Eles tendem a fazer entrar na consciência aquilo de que os homens se tinham desviado ao procurar os subterfúgios e as negações provisórias.

Eles introduzem na reflexão sobre a violência a lentidão e o espírito de observação, que são típicos da consciência.

Eles se desenvolvem logicamente com o vigor de uma procura da eficiência, para demonstrar a injustiça do castigo infligido a Sade.

Tais foram, pelos menos, os primeiros movimentos que fundamentam em particular a primeira versão *de Justine.*

Chegamos dessa maneira a uma violência que teria a calma da razão. Desde que precise, a violência encontrará a perfeita desrazão sem a qual a explosão da volúpia não aconteceria. Mas ela disporá à vontade, na involuntária inércia da prisão, dessa clareza de visão e dessa livre disposição de si, que estão na origem do conhecimento e da consciência.

---

[5] *Privilèges*, p. 42.
[*] A duodécima parte da polegada (N. do T.).

Sade, em sua prisão, abria para si uma dupla possibilidade. Ninguém, talvez, tenha levado mais longe que ele o gosto pela monstruosidade moral. Ele era ao mesmo tempo um dos homens de sua época mais ávidos de conhecimento.

Maurice Blanchot diz de *Justine* e *Juliette:* "Podemos admitir que, em nenhuma literatura de nenhuma época, existe uma obra tão escandalosa..."

Com efeito, o que Sade quis fazer entrar na consciência foi exatamente o que revoltava a consciência. O mais revoltante era a seus olhos o meio mais forte para provocar o prazer. Não só ele chegava dessa maneira à revelação mais singular, mas também, desde o princípio, propunha à consciência o que ela não podia suportar. Ele mesmo se limitou a falar de *irregularidade.* As regras que observamos têm comumente em vista a conservação da vida; conseqüentemente, a irregularidade leva à destruição. Entretanto, a irregularidade nem sempre tem um sentido tão nefasto. Em princípio, a nudez é uma maneira de ser regular; às vezes ela atua no plano do prazer, sem que leve à destruição real (notemos que a nudez não provoca se ela *é regular:* no gabinete de um médico, num campo de nudismo). A obra de Sade introduz comumente *irregularidades* escandalosas. Ela insiste às vezes no caráter *irregular* do mais simples elemento de atração erótica, por exemplo, o desnudamento irregular. Mas, sobretudo, segundo os cruéis personagens que ele põe em cena, nada "esquenta" mais que a irregularidade. O mérito essencial de Sade é de ter descoberto e mostrado bem que existe no êxtase da volúpia uma função de *irregularidade moral.* O caminho devia nesse caso ser aberto, em princípio, à atividade sexual. Mas o efeito da irregularidade, seja ela qual for, é mais forte que as manobras imediatas. Para Sade, é possível ter tanto prazer durante as orgias, matando ou torturando, quanto arruinando uma família, um país, ou simplesmente roubando.

Independentemente de Sade, a excitação sexual do assaltante não escapou aos estudiosos. Mas ninguém antes dele apreendeu o mecanismo geral que associa os reflexos que são a ereção e a ejaculação *à transgressão da lei.* Sade ignorou a relação original do interdito e da transgressão, que se opõem e se completam. Mas ele deu o primeiro passo. Esse mecanismo geral não podia se tornar inteiramente consciente antes que a consciência — bem tardia — da transgressão complementar do interdito não nos impusesse seu ensinamento paradoxal. Sade expôs a doutrina da *irregularidade* de tal maneira, misturada a tais horrores, que ninguém prestou atenção. Ele queria revoltar a consciência, desejando, assim, esclarecê-la, mas não pôde ao mesmo tempo revoltá-la e esclarecê-la. Somente hoje compreendemos que, sem a crueldade de Sade, não teríamos abordado tão facilmente esse domínio antes inacessível, onde se dissimulavam as mais dolorosas verdades. Não é fácil passar do conhecimento das excentricidades religiosas do gênero humano (hoje associadas aos nossos conhecimentos sobre os interditos e as transgressões) ao de suas excentricidades sexuais. Nossa unidade profunda só aparece em último lugar. E se hoje o homem normal penetra profundamente na consciência do que significa, *para ele,* a transgressão, é que Sade preparou os caminhos. Agora o homem normal sabe que sua consciência devia se abrir ao que o revoltara mais violentamente: o que mais violentamente nos revolta está em nós.

Estudo VI
O enigma do incesto

Em seu volumoso livro e de título um tanto quanto hermético, *Structures Elémentaires de la Parenté*[1] (1949), Claude Lévi-Strauss esforça-se para resolver o problema do "incesto". Tal problema coloca-se, com efeito, no quadro da família: é sempre um grau, mais precisamente, uma forma de parentesco que decide o interdito que se opõe às relações sexuais ou ao casamento de duas pessoas. Reciprocamente, a determinação do parentesco tem como sentido a oposição dos indivíduos uns com os outros, do ponto de vista das relações sexuais: estes não podem se unir, aqueles podem, tal laço de parentesco representa uma indicação privilegiada, freqüentemente mesmo com exclusão de qualquer outro casamento.

De saída, se abordamos o incesto, ficamos admirados com o caráter universal da proibição. Sob uma forma qualquer, toda a humanidade a conhece, mas suas modalidades variam. Tal espécie de parentesco é aqui marcada pelo interdito, como o parentesco dos filhos nascidos, um do pai, o outro da irmã; em outro lugar, ao contrário, isto é a condição privilegiada do casamento, e já os filhos de dois irmãos — ou de duas irmãs — não podem se unir. Os povos mais civilizados se limitarão às relações entre pais e filhos, entre irmão e irmã. Mas, em regra geral, entre os povos arcaicos nós encontramos os diversos indivíduos divididos em categorias bem distintas que decidem as relações sexuais proibidas ou prescritas.

Devemos, pois, abordar duas situações distintas. Na primeira, sob o título "Estruturas elementares do parentesco", Lévi-Strauss aborda a modalidade precisa dos laços de sangue que está na base das regras que determinam, ao mesmo tempo que a ilegitimidade, a possibilidade do casamento. Na segunda, que o autor chama (mas ele não trata nesta obra) de "Estruturas complexas", a determinação do cônjuge fica a cargo "de outros mecanismos, econômicos e psicológicos". As categorias permanecem imutáveis, mas se há sempre algumas proibidas, não são mais os costumes que decidem sobre o modo como a esposa deve ser escolhida (a não ser estritamente, pelo menos, pela preferência). Isto nos distancia de uma situação cuja experiência nós conhecemos, mas Lévi-Strauss acha que os "interditos" não podem ser examinados sozinhos, que seu estudo não pode ser dissociado do dos "privilégios" que os completa. Esta é, sem dúvida, a razão por que o título de sua obra evita a palavra incesto e mostra — embora um pouco obscuramente — o sistema indissociável dos interditos e dos privilégios, das oposições e das prescrições.

[1] Presses Universitaires de France.

Lévi-Strauss opõe ao estado de natureza o de cultura, quase da mesma maneira como o animal e o homem são comumente opostos: isto o leva a dizer da proibição do incesto (se bem que, ao mesmo tempo, ele pense nas regras de exogamia que a completam) que "ela constitui o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas sobretudo no qual, realiza-se a passagem da Natureza à Cultura".[2] Haveria assim no horror ao incesto um elemento que nos distingue enquanto homens, e o problema que daí decorre seria o do próprio homem na medida em que este acrescenta à animalidade algo de humano. Tudo o que nós somos, conseqüentemente, estaria em jogo na decisão que nos opõe à vaga liberdade dos contatos sexuais, à vida natural e não formulada dos "animais". É possível que, sob a fórmula, se possa adivinhar a ambição extrema que associa ao conhecimento o desejo de revelar o homem a si mesmo e, dessa forma, assumir o universo. É mesmo possível que, diante de uma exigência tão distante, Lévi-Strauss se recuse e lembre a modéstia de seu propósito. Mas a exigência — ou o movimento — encontrados na menor atitude do homem não podem ser sempre limitados e, de certa maneira, a decisão de resolver o enigma do incesto é ambiciosa: sua intenção é revelar o aspecto oculto do seu objeto. Mas, se alguma circunstância propiciou outrora a "passagem da natureza à cultura", como não ver com um interesse excepcional a circunstância que finalmente revela o sentido disso?

Para falar a verdade, inevitavelmente, devemos confessar nossa humildade diante do trabalho de Lévi-Strauss: ele relata os erros dos que o precederam nesse caminho! E não são nada encorajadores.

A teoria finalista dá à proibição o sentido de uma medida eugênica: trata-se de proteger a espécie dos efeitos dos casamentos consangüíneos. Este ponto de vista teve ilustres defensores (tal como Lewis H. Morgan). Sua divulgação é recente: "Ela não aparece em nenhum lugar", diz Lévi-Strauss, "antes do século XVI".[3] E ela é ainda bem divulgada; nada é mais comum hoje que a crença no caráter degenerado dos filhos de um incesto. A observação apenas confirmou o que tem como origem um sentimento grosseiro. A crença não deixa de ser bastante forte.

Para alguns, "a proibição do incesto não passa da projeção, ou do reflexo no plano social, dos sentimentos ou das tendências que a natureza do homem consegue sozinha explicar". Repugnância instintiva!, digamos. Lévi-Strauss tem tudo para mostrar o contrário que a psicanálise denuncia: a obsessão universal (que os sonhos e os mitos acentuam) das relações incestuosas. Por que, se não fosse assim, a proibição se exprimiria tão solenemente? Explicações dessa ordem são fracas em sua base: a reprovação que não existia no animal é dada historicamente como um resultado das mudanças que fundaram a vida humana. Ela não está simplesmente na ordem das coisas.

Essa crítica tem, com efeito, explicações *históricas.*

---

[2] Structures Elémentaires de Ia Parenté, p. 30.
[3] Op. cit., p. 14.

McLennan e Spencer viram, nas práticas exogâmicas, a fixação, pelos costumes, dos hábitos de tribos guerreiras nas quais a captura era o meio normal de conseguir mulheres.[4] Durkheim viu no tabu do sangue, entre os membros do clã, em conseqüência do sangue menstrual das mulheres, a explicação do interdito que as proibia aos homens de seu clã, e observou a ausência de interdito quando se tratava de homens de um outro clã. Tais interpretações podem ser logicamente satisfatórias, mas seu erro reside no fato de que as conexões assim estabelecidas são frágeis e arbitrárias...[5] A teoria sociológica de Durkheim seria possível juntar a hipótese psicanalítica de Freud, que situa na origem da passagem do animal ao homem um possível assassínio do pai pelos irmãos: segundo Freud, os irmãos ciumentos mantêm entre si, uns frente aos outros, o interdito que o pai, ao reservar as mulheres para si, lhes havia imposto, proibindo-os de se aproximar da mãe e das irmãs. Para dizer a verdade, o mito de Freud introduz a conjetura mais descabida: sua explicação, todavia, é melhor que a do sociólogo, por ser uma expressão de obsessões vivas. Lévi-Strauss diz com muita propriedade:[6] "ele dá conta, com êxito, não do começo da civilização, mas do seu presente: o desejo da mãe ou da irmã, o assassínio do pai e o arrependimento dos filhos não correspondem, sem dúvida, a nenhum fato, ou conjunto de fatos que ocupem na história um lugar determinado. Mas eles traduzem talvez, sob uma forma simbólica, um sonho ao mesmo tempo durável e antigo. E o prestígio desse sonho, seu poder de modelar à revelia os pensamentos dos homens provêm precisamente do fato de que os atos que ele evoca nunca aconteceram, porque a cultura sempre se opôs a eles por toda parte... "[7]

Sentido limitado das distinções aparentes entre casamentos interditos e casamentos lícitos

Para além dessas curtas soluções, umas brilhantes e outras superficiais, é preciso ir lenta e tenazmente. É preciso nunca se deixar desencorajar por inextricáveis dados que inicialmente não têm senão o sentido inumano de um "quebra-cabeça".

Trata-se, sem dúvida, de um imenso "jogo de paciência", de um dos enigmas mais obscuros, jamais elucidado. Interminável e, além do mais, é preciso dizer, de um tédio desesperador, cerca de dois terços do grosso livro de Lévi-Strauss são consagrados ao exame minucioso das múltiplas combinações que a humanidade arcaica imaginou para resolver um problema, o da distribuição das mulheres. Era preciso saber que posição elas ocupavam dentro desse imbróglio absurdo.

Não posso infelizmente deixar de entrar aqui nesse imbróglio; é importante para o conhecimento do erotismo sair de uma obscuridade que o transformou em algo difícil de ser penetrado.

"Os membros de uma mesma geração", diz Lévi-Strauss, "acham-se igualmente divididos em dois grupos: de um lado, os primos (seja qual for o grau) que se chamam

---

[4] Op. cit., p. 23.
[5] Op. cit., p. 25.
[6] Op. cit., pp. 609-10.
[7] Lévi-Strauss remete (op. cit., p. 609, nº 1) a A. L. Kroeber, "Totem and Taboo", *in Retrospect.*

'irmãos' e 'irmãs' entre si (primos paralelos), e de outro, os primos nascidos de colaterais de sexo diferente (seja qual for o grau), que se chamam com nomes especiais e entre os quais o casamento é possível (primos cruzados)." Tal é, para começar, a definição de um tipo simples, e que se revela fundamental, mas cheio de variantes que implicam questões infinitas. O tema encontrado nessa estrutura de base é, aliás, por si só, um enigma. "Porque, dizem-nos,[8] estabelecer uma barreira entre primos nascidos de colaterais do mesmo sexo e os nascidos de sexo diferente, se a relação de proximidade é a mesma nos dois casos? Entretanto, a passagem de um caso ao outro cria toda a diferença entre o incesto caracterizado (os primos paralelos eram assimilados aos irmãos e às irmãs) e as uniões possíveis, e mesmo entre aquelas que são recomendadas entre si (uma vez que os primos cruzados são chamados cônjuges potenciais). A distinção é incompatível com nosso critério biológico do incesto."

Evidentemente, as coisas se complicam em todo sentido e parece freqüentemente que se trata de escolhas arbitrárias e insignificantes; entretanto, na enorme quantidade de variantes, uma discriminação a mais adquire um valor privilegiado. Não há somente privilégio bastante comum do primo cruzado sobre o paralelo, mas ainda do primo cruzado matrilinear sobre o patrilinear. Sejamos mais precisos: a filha de meu tio paterno é minha prima paralela: neste mundo de "estruturas elementares" onde continuamos a agir, há muitas chances para que eu não possa nem esposá-la, nem, de alguma maneira lícita, conhecê-la sexualmente: eu a considero análoga à minha irmã, e lhe dou o nome de irmã. Mas a filha de minha tia paterna (a irmã de meu pai), que é minha prima cruzada, difere da de meu tio materno, que é igualmente minha prima cruzada: é a primeira que eu chamo de patrilinear, a segunda de matrilinear. Tenho chances evidentemente de poder casar livremente com uma ou outra, o que acontece em muitas sociedades arcaicas. (Aliás, é possível, nesse caso, que a primeira, nascida de minha tia paterna, seja também a filha de meu tio materno; este tio materno, com efeito, pode muito bem ter casado com minha tia paterna — numa sociedade em que o casamento entre primos cruzados não está sujeito a nenhuma determinação secundária, o que acontece comumente —, então eu digo de minha prima cruzada que ela é bilateral.) Mas é possível também que o casamento com uma dessas primas cruzadas me seja interdito como incestuoso. Certas sociedades prescrevem o casamento com a filha da irmã do pai (lado patrilinear), enquanto em outro lugar dá-se o contrário.[9] Mas a situação de minhas duas primas não é a mesma. Tenho muitas chances, entre a primeira e eu, de não ver se erguer o interdito, bem menos chance do que se eu quiser me unir com a segunda. "Se considerarmos", diz Levi-Strauss,[10] "a distribuição dessas duas formas de casamento unilateral, constatare-mos que o segundo tipo predomina mais que o primeiro."

Eis, pois, em primeiro lugar, formas essenciais de consangüinidade que estão na base do interdito ou da prescrição do casamento.

Não custa dizer que, ao precisar os termos dessa maneira, a confusão tornou-se maior. A diferença dessas variadas formas de parentesco não é só formal, vazia de sentido. Elas nos deixam longe da clara especificidade que opõe nossos pais e nossas

[8] Op. cit., pp. 127-8.
[9] Op. cit., p. 544.
[10] Ibid.

irmãs ao restante dos homens, além deterem, de acordo com os lugares, um efeito ou o efeito contrário! Nós somos levados, em princípio, a procurar na especificidade dos seres em jogo — em sua situação respectiva, no sentido das condutas morais (em suas *relações* e na *natureza* dessas relações) —, a razão do interdito que os toca. Mas isto nos convida a nos desviarmos desse caminho. O próprio Lévi-Strauss disse até que ponto é frustrador para os sociólogos uma arbitrariedade tão forte. Eles "perdoam dificilmente", diz ele,[11] "o casamento dos primos cruzados, depois de lhes ter colocado o enigma da diferença entre filhos de colaterais do mesmo sexo e filhos de colaterais de sexos diferentes, depois de acrescentar o mistério suplementar da diferença entre a filha do pai da mãe e a filha da irmã do pai..."

Mas é na verdade para melhor resolver o enigma que o autor mostra o seu caráter inextricável.

Trata-se de saber em que plano distinções desprovidas em princípio de interesse são, no entanto, conseqüentes. Se alguns efeitos diferem de acordo com uma das categorias em jogo, o sentido das diferenças aparecerá. Lévi-Strauss mostrou, na instituição arcaica do casamento, o papel de um sistema de troca distributivo. A aquisição de uma mulher era igual à de um bem, e o seu valor era sagrado: a repartição dos bens constituídos pela totalidade das mulheres colocava problemas vitais, a que algumas regras deviam responder. Aparentemente, uma anarquia semelhante à que reina nas sociedades modernas não teria podido resolver esses problemas. Circuitos de trocas onde os direitos são antecipadamente determinados só podiam, algumas vezes bastante mal, mas o mais freqüentemente bastante bem, chegar à distribuição equilibrada das mulheres entre os homens.

As regras da exogamia, a doação das mulheres e a necessidade de uma regra para reparti-las entre os homens

Não podemos facilmente nos submeter à lógica da situação arcaica. Na tranqüilidade em que vivemos, nesse mundo de numerosas e indefinidas possibilidades, não podemos imaginar a tensão inerente à vida em grupos restritos, separados pela hostilidade. É necessário um esforço para imaginar a inquietação a que a instituição das regras responde.

Assim devemos nos preservar de imaginar transações análogas às de nossos dias em que os bens são o objeto. Mesmo nos piores casos, a idéia sugerida por uma fórmula como "casamento de negócio" está muito longe de uma realidade primitiva em que a troca não tinha, como hoje, o aspecto de uma operação mesquinha, unicamente submetida à regra do interesse.

Claude Lévi-Strauss colocou a estrutura de uma instituição como o casamento no movimento global de trocas que anima a população arcaica. Ele nos envia às "conclusões

[11] op. cit., p. 545.

do admirável *Essai sur le Don"*. "Nesse estudo hoje clássico", escreve ele,[12] "Mauss se propôs mostrar, em primeiro lugar, que a troca se apresenta, na sociedade primitiva, menos sob forma de transação que de doações recíprocas; em segundo lugar, que essas doações recíprocas ocupam um lugar muito mais importante nessas sociedades que na nossa; enfim, que essa forma primitiva das trocas não tem só e essencialmente um caráter econômico, mas coloca-nos em presença do que ele chama bem apropriadamente 'um fato social total', isto é, dotado de uma significação ao mesmo tempo social e religiosa, mágica e econômica, utilitária e sentimental, jurídica e moral."

Um princípio de generosidade preside essas espécies de trocas que têm sempre um caráter cerimonial: alguns bens não podem ser destinados a um consumo discreto ou utilitário. São em geral bens de luxo. Mesmo hoje em dia estes últimos servem de uma maneira fundamental à vida cerimonial. Eles são reservados a parentes, recepções, festas, assim, entre outros, como acontece.com o champanha. Bebe-se o champanha em certas ocasiões, onde, segundo a regra, ele é presenteado. Naturalmente, todo champanha que se bebe é o objeto de transações: as garrafas são pagas aos produtores. Mas, no momento em que se bebe, ele não é bebido senão em parte por aquele que o comprou; é pelo menos o princípio que preside o consumo de um bem de natureza festiva, cuja presença serve para marcar um momento especial, bem diferente de um momento qualquer, de um bem, aliás, que, por responder a uma espera profunda, "deve" ou "deveria" correr à solta, mais exatamente, sem nenhum controle.

A tese de Lévi-Strauss inspira-se em tais considerações: o pai que casasse com a filha, o irmão com a irmã seriam iguais ao possuidor de champanha que nunca convidaria amigos, que sozinho bebesse sua adega. O pai deve fazer entrar num circuito de trocas cerimoniais a riqueza que é sua filha; o irmão, aquela que é sua irmã: ele deve dá-la de presente, mas o circuito supõe um conjunto de regras próprias de jogo.

Claude Lévi-Strauss expressou em seu principio as regras que presidem esse sistema de trocas que não tem apenas um interesse estrito. "(Os) presentes", ele escreve,[13] "são trocados de imediato por bens equivalentes, ou então recebidos pelos beneficiários, com a condição de eles, numa ocasião ulterior, darem de volta outros presentes cujo valor excede freqüentemente o dos primeiros, mas que abrem, por sua vez, um direito de receber mais tarde novas doações que ultrapassam o luxo dos precedentes." Disso devemos reter principalmente o fato de que o fim aberto dessas operações não é "colher um beneficio ou vantagens de natureza econômica". "As vezes, a simulação de generosidade chega até a destruir os objetos oferecidos. A pura e simples destruição impõe evidentemente um grande prestígio. A produção de objetos de luxo cujo sentido verdadeiro é a honra de quem os possui, os recebe ou os oferece é, aliás, ela mesma, destruição do trabalho útil (é o contrário do capitalismo, acumulando os resultados do

[12] Op. cit., p. 66. *L'Essai sur le Don*, de Marcel Mauss, cuja primeira edição apareceu em *Année Sociologique*, 1923-1924, foi recentemente editado num primeiro volume que reúne alguns dos escritos do grande sociólogo desaparecido, com o título *Sociologie et Anthropologie* (Presses Universitaires de France, 1950). Em *La Part Maudite* (Ed. de Minuit, 1949), eu expus demoradamente o conteúdo do *Ersai sur le Don*, onde eu vi, se não a base de uma concepção nova da economia, pelo menos o princípio da introdução de um novo ponto de vista.

[13] Op. cit., p. 67.

trabalho criadores de novos produtos): a consagração de certos objetos nas trocas cerimoniais retira-os do consumo produtivo.

É preciso sublinhar esse caráter oposto ao espírito mercantil — na discussão do preço ou no cálculo do lucro — se quisermos falar de casamento por troca. O casamento por dinheiro participa ele próprio desse movimento: "Não passa de uma modalidade", diz Lévi-Strauss,[14] "desse sistema fundamental analisado por Mauss... " Essas formas de casamento estão certamente distantes daquelas em que vemos a humanidade das uniões, onde queremos uma escolha livre de ambas as partes. Mas elas não rebaixam também as mulheres ao nível do comércio e do cálculo. Essa modalidade as coloca ao lado das festas. O sentido de uma mulher dada em casamento é próximo, apesar de tudo, daquele do champanha em nossos costumes. No casamento, diz Lévi-Strauss, as mulheres não representam "inicialmente um signo de valor social, mas um estimulo natural".[15] "Mesmo depois do casamento, Malinowski mostrou que nas ilhas Trobriand o pagamento do *mapula* representa, da parte do homem, uma contraprestação destinada a compensar os serviços prestados pela mulher no plano sexual..."[16]

Assim, as mulheres aparecem essencialmente destinadas *à comunicação,* entendida no sentido forte do termo, o sentido da efusão: elas devem ser, conseqüentemente, objetos de generosidade por parte de seus pais que dispõem dela. Estes devem dá-las, mas num mundo em que todo ato generoso contribui para o circuito da generosidade geral. Receberei, se eu der minha filha, uma outra mulher para meu filho (ou para meu sobrinho). Trata-se, em suma, através de um conjunto limitado, criado pela generosidade, de comunicação orgânica, combinada previamente, como são os múltiplos movimentos de uma dança ou de uma orquestração. O que na proibição do incesto *é negado é* a conseqüência de uma *afirmação.* Quando o irmão dá a irmã, afirma muito mais o valor do casamento que a une a outro homem e ele mesmo a uma outra mulher, que o seu com ela. Há comunicação mais intensa, de qualquer maneira mais ampla, na troca à base de generosidade que no prazer imediato. A festividade supõe mais precisamente a introdução do movimento, a negação do isolamento, e o seu valor supremo nada teria haver com cálculo, no entanto lógico, do avarento. A relação sexual é em si mesma comunicação e movimento, tem a natureza da festa, e é por ser essencialmente comunicação que ela provoca desde o começo um movimento de ataque.[17]

Na medida em que o violento movimento dos sentidos se realiza, ele exige uma renúncia, um recuo, sem o qual ninguém poderia ir tão longe. Mas o próprio recuo exige uma regra que prepara e assegura os saltos.

Vantagem real de certas relações de parentesco no plano da troca por doação

---

[14] Op. cit., p. 81.
[15] Op. cit., p. 82.
[16] Op. cit., p. 81.
[17] Op. cit., p. 596.

É bem verdade que Lévi-Strauss não insiste neste sentido; ele insiste, ao contrário, num aspecto bem diferente, conciliável talvez, mas nitidamente oposto, no valor das mulheres, isto é, sua utilidade material. Trata-se, a meu ver, de um aspecto secundário no funcionamento do sistema — onde a força de atração deve prevalecer com freqüência — quando não no jogo das paixões que originalmente o comanda. Mas se ele não tivesse levado isso em consideração, não só não se veria o alcance das trocas efetuadas, mas também a teoria de Lévi-Strauss ficaria mal situada, e as conseqüências práticas do sistema não apareceriam inteiramente.

Essa teoria até agora não passa de uma hipótese brilhante. Ela seduz. Resta ainda ser procurado o sentido desses mosaicos de interditos variados, o sentido que pode ter a escolha entre formas de parentesco cujas diferenças são insignificantes. Resta esclarecer os efeitos diversos que têm sobre as trocas as diversas formas de parentesco a que Lévi-Strauss justamente se prendeu. Ele quis assim dar uma base sólida a sua hipótese e achou conveniente, para este fim, apoiar-se no aspecto mais tangível das trocas, cujos movimentos ele acompanhou.

Ao aspecto *sedutor* do valor das mulheres de que falei inicialmente (a que Lévi-Strauss não dá importância) opõe-se, com efeito, o interesse material, calculável em serviços, que a posse de uma mulher representa para o marido.

Esse interesse não poderia ser negado, e eu não creio, com efeito, que se possa acompanhar o movimento das trocas de mulheres sem levá-lo em consideração. Tentarei mais adiante compor a evidente contradição de dois pontos de vista. A maneira de ver que eu proponho não é inconciliável, pelo contrário, com a interpretação de Lévi-Strauss; mas eu devo primeiramente sublinhar o aspecto que ele próprio sublinha: "Como se observou freqüentemente", diz ele,[18] "o casamento , na maior parte das sociedades primitivas (como também, mas em menor grau, nas classes rurais de nossa sociedade) apresenta uma... importância econômica. A diferença entre o estatuto econômica do celibatário e do homem casado, em nossa sociedade, reduz-se quase exclusivamente ao fato de que o primeiro deve, com mais freqüência, renovar seu guarda-roupa".[19] A situação é bem diferente nos grupos em que a satisfação das necessidades econômicas repousa inteiramente sobre a sociedade conjugal e sobre a divisão do trabalho entre os sexos. Não só o homem e a mulher não têm a mesma especialização técnica e, conseqüentemente, dependem um do outro para a fabricação dos objetos necessários às tarefas quotidianas, mas também eles se dedicam à produção de tipos diferentes de alimento. Uma alimentação completa, e sobretudo regular, depende dessa verdadeira "cooperativa de produção" que um casal constitui. Essa necessidade de se casar, em que se encontra um homem jovem, reserva num sentido uma sanção. Se uma sociedade organiza mal a troca das mulheres, segue-se uma desordem real. É por isso que, de um lado, a operação não deve ser entregue ao acaso, pois ela implica regras que asseguram a reciprocidade; de

[18] Op. cit., p. 48.

[19] Há nesse ponto de vista um exagero evidente: atualmente, as situações diferem enorme-mente segundo os casos. Da mesma forma, nós podemos nos perguntar se, para os homens arcaicos, o destino de celibatário é sempre igual a ele mesmo. A mim me parece que a teoria de Lévi-Strauss é baseada principalmente na generosidade", se bem que, sem dúvida alguma, o "interesse" dê aos fatos um peso incontestável.

outro, por mais perfeito que seja um sistema de trocas, ele não pode responder a todos os casos; disso resultam deslizamentos e alterações freqüentes.

A situação, de princípio, é sempre a mesma e ela define a função que o sistema deve asseguras por toda parte.

Certo, "o aspecto negativo não é senão o aspecto grosseiro da proibição".[20] Por toda parte é importante definir um conjunto de obrigações que estimule os movimentos de reciprocidade ou de circulação. "O grupo em cujo seio o casamento é interdito evoca de imediato a noção de um outro grupo (...) em cujo seio o casamento é, conforme o caso, simplesmente possível, ou inevitável; a proibição do uso sexual da filha ou da irmã obriga a dar em casamento a filha ou a irmã a um outro homem e, ao mesmo tempo, ela cria um direito sobre a filha ou a irmã desse outro homem. Assim, todas as estipulações negativas da proibição têm uma contrapartida positiva."[21] Desde então, "a partir do movimento onde eu me proíbo a posse de uma mulher que se torna (...) disponível para um outro homem, há, em algum lugar, um homem que renuncia a uma mulher que se torna, por esse motivo, disponível para mim".[22]

Frazer foi o primeiro a perceber que "o casamento dos primos cruzados decorre de maneira simples e direta, e num encadeamento bem natural, da troca das irmãs em vista dos intercasamentos".[23] Mas ele não pôde, a partir daí, dar uma explicação geral, e os sociólogos não retomaram algumas concepções que eram, no entanto, bastante boas.

Enquanto no casamento de primos paralelos o grupo não perde nem ganha, o casamento de primos cruzados leva a troca de um grupo a outro: com efeito, nas condições correntes, a prima não pertence ao mesmo grupo que seu primo. Dessa forma, "uma estrutura de reciprocidade se constrói, segundo a qual o grupo que recebeu deve retribuir e aquele que cedeu pode exigir... "[24] "Os primos paralelos entre si são nascidos de famílias que se acham na mesma posição formal, que é uma posição de equilíbrio estático, enquanto os primos cruzados nasceram de famílias que se encontram em posições formais antagonistas, isto é, uns em relação aos outros, num desequilíbrio"[25]

Assim, o mistério da diferença entre os primos paralelos e os primos cruzados resolve-se na diferença entre uma solução propícia à troca, e uma outra em que a estagnação tenderia a prevalecer. Mas nesta simples oposição não temos senão uma organização dualista, e a troca é dita *restrita.* Se mais de dois grupos estão em jogo, nós passamos *à troca generalizada.*

Na *troca generalizada,* um homem A casa com uma mulher B, um homem B, com uma mulher C, um homem C com uma mulher A. (O sistema pode, aliás, se estender.) Nessas condições diferentes, da mesma forma que o cruzamento dos primos dava a forma privilegiada da troca, o casamento dos primos matrilineares cria, por razões de estrutura,

[20] Op. cit., p. 64.
[21] Ibidem.
[22] Op. cit., p. 65.
[23] Op. cit., p. 176.
[24] Op. cit., p. 178.
[25] Ibidem.

possibilidades abertas de encadeamento indefinido. "Basta", diz Lévi-Strauss,[26] "que um grupo humano proclame a lei do casamento com a filha do irmão da mãe, para que se organize, entre todas as gerações e entre todas as descendências, uma vasta roda de reciprocidade, tão harmoniosa e inelutável quanto as leis físicas ou biológicas; enquanto o casamento com a filha da irmã do pai não puder estender a cadeia das transações matrimoniais, ele não poderá alcançar de uma forma duradoura um fim sempre ligado à necessidade de troca: a extensão das alianças e do poder."

Sentido secundário do aspecto econômico da teoria de Lévi-Strauss

Não podemos nos espantar com o caráter ambíguo da doutrina de Lévi-Strauss. De um lado, a troca, ou melhor, a doação das mulheres, mostra os interesses daquele que dá — mas dá somente com a condição de revanche. Do outro lado, ela tem por base a generosidade. Isto responde ao aspecto duplo da "doação-troca", da instituição a que se deu o *nome potlatch: o potlatch é* ao mesmo tempo o auge do cálculo e a sua ultrapassagem. É de se lamentar que Lévi-Strauss tenha insistido tão pouco na relação *do potlatch* das mulheres com a natureza do erotismo.

A formação do erotismo implica uma alternância da atração e do horror, da afirmação e da negação. É verdade que, freqüentemente, o casamento parece ser o oposto do erotismo. Mas chegamos a essa conclusão devido a um aspecto talvez secundário. É possível pensar que no momento em que as regras foram estabelecidas, ordenando essas barreiras e sua suspensão, elas determinavam verdadeiramente as condições da atividade sexual. Aparentemente, o casamento é a sobrevivência de um tempo em que as relações sexuais dependeram essencialmente dele. Um regime de interditos e de suspensão do interdito, no que diz respeito à atividade sexual, ter-se-ia formado rigorosamente, se desde o princípio não tivesse tido outro fim sem ser o do estabelecimento material de um lar? Tudo indica, parece, que o jogo das relações íntimas é considerado nesses regulamentos. De outra forma, como explicar o movimento contranatural da renúncia dos parentes próximos? Trata-se de um movimento extraordinário, que confunde a imaginação, de uma espécie de revolução interior, cuja intensidade deve ter sido grande, visto que bastava a idéia de um erro para o medo se apoderar dos espíritos. É o movimento que sem dúvida está na origem *do potlatch* das mulheres, isto é, da exogamia, da doação paradoxal do objeto de cobiça. Por que uma sanção, a do interdito, ter-se-ia imposto com tanta força — e por toda parte — se não fosse oposta a um impulso difícil de vencer, como a da atividade genésica? Reciprocamente, o objeto do interdito não foi apontado à cobiça pelo fato mesmo do interdito? Não foi; pelo menos, no começo? O interdito, sendo de natureza sexual, acentuou, de acordo com a aparência, o valor sexual de seu objeto. Ou melhor, deu um valor *erótico* a esse objeto. Aí está justamente o que opõe o homem ao animal: o limite oposto à livre atividade deu um valor novo ao irresistível impulso animal. A relação entre o incesto e o valor obcecante da sexualidade para o homem não aparece tão facilmente, mas este valor existe e deve certamente estar ligado à existência dos interditos sexuais em geral.

---

[26] Op. cit., p. 560.

Esse movimento de reciprocidade parece-me ser essencial ao erotismo, e se seguirmos Lévi-Strauss, parece-me estar aí também o princípio das regras de troca ligado à proibição do incesto. A relação do erotismo com essas regras é freqüentemente difícil de apreender, pela razão de estas últimas terem o casamento como objeto e, nós o dissemos, de o casamento e o erotismo serem freqüentemente opostos. O aspecto de sociedade econômica, visando a reprodução, transformou-se no aspecto dominante do casamento. As regras do casamento, quando postas em ação, podem *ter tido* como fim primeiro todo o curso da vida sexual, mas elas parecem não ter tido outro sentido sem ser o da repartição das riquezas. As mulheres passaram a ter o sentido restrito de sua fecundidade e de seu trabalho.

Mas esta evolução contraditória já aparecia desde o começo. A vida erótica não pôde ser *regulada* senão por um tempo. As regras tiveram no fim, como efeito, colocar o erotismo fora das regras. Uma vez dissociado o erotismo do casamento, este adquiriu um sentido completamente material, cuja importância Lévi-Strauss teve razão de acentuar: as regras que visavam a partilha das mulheres objeto de cobiça asseguraram a partilha das mulheres força de trabalho.

As proposições de Lévi-Strauss dão apenas um aspecto particular da passagem do animal ao homem, que deve ser visto em sua totalidade

A doutrina de Lévi-Strauss parece responder — com uma precisão inesperada — às principais questões colocadas pelos aspectos bizarros que o interdito do incesto adquire freqüentemente nas sociedades arcaicas.

Entretanto, a ambigüidade de que falei restringe, se não o seu alcance mais distante, pelo menos o seu sentido imediato. O essencial é dado numa atividade de trocas, num "fato social total", onde está em jogo a vida em sua globalidade. Apesar disso, a explicação econômica é perseguida, por assim dizer, do começo ao fim, como se fosse a única. Estou longe de me opor a isto, em princípio. Mas, em primeiro lugar, estão as regras do incesto e não as determinações da história cuja atividade econômica é tomada como base. Espero que o autor, se não explicitou o aspecto contrário, tenha feito ele próprio as reservas necessárias.

Resta olhar, *de uma certa distancia*, como a totalidade é refeita. O próprio Lévi-Strauss sentiu a necessidade de uma visão de conjunto: ele a dá nas últimas páginas do livro, mas nós aí não vemos mais do que uma indicação. A análise do aspecto isolado é feita com uma espécie de perfeição, mas o aspecto global em que se insere este aspecto isolado permanece apenas esboçado. Isto pode estar associado ao horror da filosofia[27] que domina, e sem dúvida por boas razões, o mundo do saber. Parece-me, todavia, difícil de

[27] Claude Lévi-Strauss parece não partilhar desse horror. Também não estou certo de que ele perceba todas as conseqüências da passagem do pensamento voltado para um objeto particular, artificialmente isolado (próprio da ciência), ao pensamento voltado para o todo, para a ausência de objeto, a que leva a filosofia (sob o título filosofia, com freqüência, esconde-se uma maneira *menos estreita* — mais arriscada — de abordar questões particulares).

abordar a passagem da natureza à cultura, mantendo-se nos limites da ciência objetiva, que isola, que abstrai seus pontos de vista. Sem dúvida, o desejo desses limites é sensível no fato de falar não da animalidade, mas da natureza, não do homem, mas da cultura. É ir de uma visão abstrata a outra, e excluir o momento em que a totalidade do ser está engajada numa mudança. Parece-me difícil apreender essa totalidade num estado, ou em estados enumerados um após outro. A mudança ocorrida quando do aparecimento do homem não pode ser isolada do devenir do ser em geral, daquilo que está em jogo se o homem e a animalidade se opõem num dilaceramento capaz de expor a totalidade do ser dilacerado. Não podemos em outros termos apreender o ser senão na história: em mudanças, passagens de um estado a outro, e não nos estados sucessivos encarados isoladamente. Ao falar de natureza e cultura, Lévi-Strauss justapôs abstrações, enquanto a passagem do animal ao homem implica não só os estados formais, mas também o movimento de sua oposição.

A especificidade humana

O aparecimento do trabalho, dos interditos historicamente apreensíveis, sem dúvida subjetivamente, de certas aversões e uma insuperável náusea marcam tão bem a oposição do animal ao homem que, apesar dos tempos distantes em que se deu, tudo se evidência. Coloco, em princípio, um fato pouco contestável: que o homem é o animal que não aceita simplesmente o dado natural, negando-o. Ele transforma assim o mundo exterior natural, dele tira instrumentos e objetos fabricados que compõem um mundo, o mundo *humano*. O homem paralelamente se nega a si mesmo, educa-se, recusa, por exemplo, dar *livre* curso à satisfação de suas necessidades animais, a que o animal não punha restrições. É necessário ainda concordar que as duas negações que, de um lado, o homem faz do mundo dado e, de outro, de sua própria animalidade, estão relacionadas. Não cabe a nós dar uma prioridade a uma ou a outra, nem de procurar saber se a educação (que aparece sob a forma de interditos religiosos) é a conseqüência do trabalho, ou o trabalho a conseqüência de uma mutação moral. Mas enquanto existir o homem, de um lado haverá o trabalho e, do outro, a negação por interditos de sua animalidade.

O homem nega essencialmente suas necessidades animais, o ponto sobre o qual incidiu a maior parte de seus interditos, cuja universalidade é tão evidente, e aparentemente simples, que não chega a criar um problema. A etnografia trata, é verdade, do tabu do sangue menstrual (falaremos depois), mas só, a rigor, a Bíblia dá uma forma particular (a do interdito da nudez) ao interdito geral da obscenidade, dizendo de Adão e Eva que eles tiveram consciência de sua nudez. Mas ninguém fala do horror dos *excreta*, que diz respeito essencialmente ao homem. As prescrições que tocam nossas excreções não são, por parte dos adultos, objeto de nenhuma atenção mais demorada, e não são mesmo citadas entre os tabus. Existe, pois, uma modalidade da passagem do animal ao homem tão radicalmente negativa que ninguém fala dela. Não afirmamos que ela tem uma relação com as reações religiosas do homem, mas não hesitamos em dizer que os tabus mais absurdos daí decorrem. Nesse ponto, a negação é tão perfeita que achamos inoportuno perceber e afirmar que existe aí algo importante.

Para simplificar, não falarei agora do terceiro aspecto da especificidade humana, referente ao conhecimento da morte: lembrarei somente a esse propósito que essa concepção, pouco discutível, da passagem do animal ao homem é em princípio a de Hegel. Entretanto Hegel, que insiste no primeiro e no terceiro aspecto e evita o segundo, obedecendo ele próprio (ao não falar dele) aos interditos duráveis, observados por todos. É menos incômodo do que inicialmente parece, pois essas formas elementares da negação da animalidade se encontram em formas mais complexas. Mas quando se trata precisamente de incesto, duvidamos que se possa negligenciar o interdito banal da obscenidade.

A variabilidade das regras do incesto e o caráter geralmente variável dos objetos do interdito sexual

Como poderíamos, então, não definir o incesto a partir disso? Não podemos dizer: "isto" é obsceno. A obscenidade é uma relação. Não há "obscenidade" como há "fogo" ou "sangue", mas somente como há, por exemplo, "ultraje ao pudor". Isto é obsceno se esta pessoa o vê e o diz, pois não se trata exatamente de um objeto, mas de uma relação entre um objeto e o espírito de uma pessoa. Neste sentido, podemos definir algumas situações, dizer que certos aspectos são ou, pelo menos, parecem obscenos. Essas situações são, aliás, instáveis, supõem sempre elementos mal definidos, ou, se têm alguma estabilidade, não deixam de demonstrar certa arbitrariedade. Da mesma forma, as adaptações à necessidades da vida são numerosas. O incesto é uma dessas situações que não têm existência, arbitrária, senão no espírito dos seres humanos.

Essa representação é tão necessária, tão difícil de evitar que se não pudéssemos falar da universalidade do incesto, não poderíamos facilmente mostrar o caráter universal do interdito da obscenidade. O incesto é o testemunho primeiro da conexão fundamental entre o homem e a negação da sexualidade, ou da animalidade carnal.

O homem nunca conseguiu excluir a sexualidade a não ser de uma maneira superficial ou por lhe faltar o vigor necessário. Mesmo os santos têm pelo menos as tentações. Nesse caso, nada podemos fazer, a não ser reservar áreas em que a atividade sexual não penetra. Assim, há lugares, circunstâncias, pessoas reservadas: todos os aspectos da sexualidade são obscenos nesses lugares, nessas circunstâncias ou em relação a essas pessoas. Esses aspectos como os lugares, as circunstâncias e as pessoas são variáveis e sempre definidos arbitrariamente. Assim, a nudez não é em si mesma obscena: tornou-se um pouco por toda parte, mas de forma desigual. É da nudez que, por causa de um deslize, fala o Gênese, ligando o nascimento do pudor à passagem do animal ao homem, que não é, em outras palavras, senão o sentimento da obscenidade. Mas o que feria o pudor no começo mesmo de nosso século não nos fere mais hoje, ou fere menos. A nudez relativa das banhistas é ainda chocante nas praias espanholas e não nas praias francesas: mas numa cidade, mesmo na França, a roupa de banho feminina incomoda um certo número de pessoas. Da mesma forma, incorreta ao meio dia, uma roupa decotada é correta à noite. E a nudez mais íntima não é obscena no gabinete de um médico.

Nas mesmas condições, as reservas a respeito das pessoas são móveis: Elas limitam, em princípio, às relações do pai e da mãe, à vida conjugal inevitável, os contatos sexuais das pessoas que moram juntas. Mas assim como os interditos referentes aos aspectos, circunstâncias ou lugares, esses limites são muito incertos, muito mutáveis. Em primeiro lugar, a expressão "que moram juntos" não é admissível senão sob uma condição: de não ser, em nenhuma hipótese, mencionada. Encontramos nessa área tanta arbitrariedade — e tantas adaptações — quanto tenhamos a nudez como objeto. É preciso insistir particularmente na influência das leis da comodidade. O estudo de Lévi-Strauss expõe esse papel com bastante clareza. O limite arbitrário entre parentes permitidos e parentes interditos varia em função da necessidade de assegurar circuitos de trocas. Quando esses circuitos organizados deixam de ser úteis, a situação incestuosa se reduz. Se a utilidade não exerce mais nenhum papel, os homens negligenciam com o tempo obstáculos cuja arbitrariedade se tornou chocante. Em contrapartida, o sentido geral do interdito se reforçou em razão de seu caráter estabilizado: seu valor intrínseco tornou-se mais sensível. Toda vez que for preciso, o limite pode voltar a existir de novo: assim acontecia nos processos de divórcio da Idade Média, onde incestos teóricos, sem relação com os costumes, serviam de pretexto para a dissolução legal de casamentos de príncipes. Não importa, trata-se sempre de opor à desordem animal o princípio da humanidade realizada: com esta acontece sempre algo parecido com o que acontecia com uma dama inglesa da época vitoriana, que fingia crer que a carne e a animalidade não existem. A plena humanidade social exclui radicalmente a desordem dos sentidos, nega seu princípio natural, recusa esse dado e só admite o espaço de uma casa limpa, arrumada, por onde circulam as pessoas respeitáveis, ao mesmo tempo ingênuas e invioláveis, ternas e inacessíveis. Neste símbolo não está somente o limite que proíbe a mãe ao filho, ou a filha ao pai: é geralmente a imagem — ou o santuário —, dessa humanidade assexuada, que cria seus valores ao abrigo da violência e da sujeira das paixões.

A essência do homem aparece no interdito do incesto e na doação das mulheres, que é sua conseqüência

Voltemos ao fato de que essas observações não se opõem de forma alguma à teoria de Lévi-Strauss. A idéia de uma negação extrema (ao extremo possível) da animalidade carnal coloca-se mesmo infalivelmente no ponto de junção das duas vias em que Lévi-Strauss se engajou, onde, mais precisamente, o casamento se engajou.

Em certo sentido, o casamento une o interesse e a pureza, a sensualidade e o interdito da sensualidade, a generosidade e a avareza. Mas sobretudo seu movimento inicial o situa no extremo oposto, a *doação.* Esse ponto Lévi-Strauss esclareceu plenamente. Ele analisou tão bem os seus movimentos que, em suas concepções, percebemos claramente o que é a essência da *doação:* a doação é em si mesma a renúncia, o interdito do prazer animal, do prazer imediato e sem reservas. É que o casamento é menos o ato dos cônjuges que o do "doador" da mulher, do homem (do pai, do irmão) que teria podido gozar livremente dessa mulher (de sua filha, de sua irmã) e no entanto a dá. A doação que ele faz é talvez o substituto do ato sexual, e o seu caráter exuberante, de qualquer maneira, tem um sentido próximo — ao gastar as reservas — ao do próprio ato.

Mas a renúncia, que permite essa forma de gasto e que foi criada pelo interdito, foi que tornou a doação possível. Mesmo se, como o ato sexual, a doação traz um certo alívio, isto não se faz da mesma maneira como a animalidade se libera, e assim a essência da humanidade não precisa mais se preocupar com ultrapassar isto. A renúncia do parente próximo — a *restrição* daquele que se interdita o objeto mesmo que lhe pertence — define a atitude *humana,* bem ao contrário da voracidade animal. Ela acentua *reciprocamente,* conforme eu disse, o valor sedutor de seu objeto, mas contribui para criar o mundo humano, onde o respeito, a dificuldade e a restrição triunfam sobre a violência. Ela é o complemento do erotismo, onde o objeto prometido à cobiça adquire um valor ainda maior. Não haveria erotismo se não houvesse em contrapartida o respeito aos valores interditos. (Não haveria pleno respeito, se o desvio erótico não fosse nem possível, nem sedutor.)

O respeito não é, sem dúvida, senão o desvio da violência. De um lado, o respeito ordena o meio em que a violência é interdita; do outro, ele abre à violência uma possibilidade de irrupção incongruente nos domínios em que ela deixou de ser admitida. O interdito não muda a violência da atividade sexual, mas abre ao homem disciplinado uma porta que o animal não poderia alcançar, a da transgressão da regra.

O momento da transgressão (ou do erotismo livre), de um lado e, do outro, a existência de um meio em que a sexualidade não é admissível são os aspectos extremos de uma realidade onde abundam os meios-termos. O ato sexual, em geral, não tem o sentido de um crime, e o costume de só maridos vindos de fora poderem tocar as mulheres locais vem de longa data. O mais freqüentemente, o erotismo moderado é tolerado e a condenação da sexualidade, mesmo quando parece rigorosa, é só de fachada, sendo a transgressão admitida sob a condição de não ser divulgada. Entretanto, só os extremos têm muito sentido. O que importa essencialmente é que exista um meio, por mais limitado que seja, em que o aspecto erótico seja impensável, e momentos de transgressões em que, a contragolpe, o erotismo tenha o valor de uma subversão.

Essa oposição extrema seria, aliás, inconcebível, se não se pensasse na mudança incessante das situações. Assim, a parte da doação no casamento (visto que a *doação* se associa à festa, e que sempre o objeto da doação é o luxo, o excesso, a desmedida) faz sobressair, relacionado com o tumulto da festa, um aspecto de transgressão. Mas este aspecto certamente desapareceu. O casamento é o compromisso da atividade sexual e do respeito e tem cada vez mais este último sentido. O momento do casamento, *a passagem,* conservou alguma coisa da transgressão que ele é em princípio. Mas a vida conjugal estiola-se no mundo das mães e irmãs, sufoca e, de alguma forma, neutraliza os excessos da atividade genésica. Nesse movimento, *a pureza,* que o interdito cria — essa pureza que é própria da mãe, da irmã —, passa lentamente, em parte, para a esposa transformada em mãe. Assim, o *estado* de casamento reserva a possibilidade de seguir uma vida humana, *respeitando* os interditos opostos à livre satisfação dos desejos animais.

Estudo V
Mística e sensualidade

Da largueza de visão moderna dos cristãos ao "medo do sexual"

Os que se interessam de perto ou de longe pelos problemas colocados pela última possibilidade da vida que é a experiência mística, conhecem a importante revista que, com o título Etudes *Carmélitaines*, é dirigida por um carmelita descalço, o padre Bruno de Sainte-Marie. De vez em quando, essa revista publica "obras fora de série", tal como a que é ora consagrada à questão delicada das relações entre "mística e continência".[1]

Não há melhor exemplo da largueza de visão, do espírito aberto e do conhecimento sólido que caracterizam os trabalhos publicados pelos carmelitas. Não se trata, de forma alguma, de uma publicação de um grupo, mas de um volume que conta com a contribuição de estudiosos de opiniões diversas quando de um "congresso internacional". Israelitas, ortodoxos, protestantes foram convidados a apresentar seus pontos de vista; sobretudo uma parte importante foi deixada para historiadores das religiões e psicanalistas que são em parte estranhos às práticas religiosas.

Com toda certeza, o objeto dessa obra pedia esse leque de pontos de vista: exposições monocórdias, exclusivamente católicas, obras de autores ligados à continência por um voto, poderiam criar um certo mal-estar. Seriam dirigidas diretamente apenas a um público de monges e padres, fixados em sua posição imutável. No entanto, os trabalhos publicados pelos carmelitas se distinguem por uma vontade decidida de olhar cada coisa de frente, e de ir destemidamente até o fim dos problemas mais sérios. *Como parece,* havia da posição católica à de Freud um longo caminho a percorrer: é importante ver hoje religiosos convidar psicanalistas para falar da continência cristã.

Uma lealdade tão evidente desperta em mim uma grande simpatia: aliás, mais simpatia que surpresa. Nada leva, com efeito, na atitude cristã, a emitir julgamentos sem profundidade sobre a verdade sexual. Deverei, entretanto, exprimir uma dúvida sobre o alcance da posição implícita ao volume *dos Etudes Carmélitaines.* Nessa matéria, tenho minhas dúvidas de que o sangue-frio represente a melhor abordagem do problema. Os religiosos parecem ter essencialmente desejado mostrar que o medo da sexualidade não é a mola da prática cristã da continência. No texto de pesquisa proposto no começo do volume, o padre Bruno de Sainte-Marie exprime-se asssim: "Sem ignorar que ela pode ser uma vertiginosa libertação, a continência não seria praticada devido ao medo do sexual?"[2] No texto de abertura, do padre P. Philippe de La Trinité, lemos: "À questão colocada pelo

[1] Mystique et Continence. Travaux du VII Congrès International d'Avon. Desclée de Brouwer, 1952, in-8º, 410 p. (ano 31 da Revue Carmélitaine).
[2] Op. cit., p. 10.

padre Bruno: a continência é aconselhada devido ao medo da sexualidade, o teólogo católico deve responder *não*".[3] E mais adiante: "A continência não é aconselhada por causa do medo da sexualidade — tenho certeza".[4] Não discutirei o grau de exatidão que representa uma resposta tão firme, dando o tom da atitude dos religiosos. O que de qualquer maneira me parece contestável é a noção da sexualidade inerente a essa ausência de medo. Tentarei examinar aqui a questão (que pode, à primeira vista, passar por exterior às preocupações determinantes do livro) de saber se o medo, justamente, não fundou o "sexual"; e se a relação do "místico" e do "sexual" não se deve a esse caráter abissal, a essa obscuridade angustiante, que pertencem igualmente a um e outro domínio.

O caráter sagrado da sexualidade e a pretensa especificidade sexual da vida mística

Num estudo dos mais interessantes,[5] o padre Louis Beirnaert, examinando a aproximação que a linguagem dos místicos introduz entre a experiência do amor divino e a da sexualidade, sublinha "a atitude da união sexual simbolizando uma união superior". Ele se limita a lembrar, sem insistência, o horror habitual com que se encara a sexualidade: "Fomos nós", diz ele, "que, com nossa mentalidade científica e técnica, fizemos da união sexual uma realidade puramente biológica..." A seu ver, se a união sexual tem a virtude de exprimir "a união do Deus transcendente com a humanidade", é que ela, já na experiência humana, "tinha o caráter intrínseco de significar um acontecimento sagrado". "A fenomenologia das religiões mostra-nos que a sexualidade humana é, de início, significativa do sagrado." O *parti pris* que a coloca como "significativa do sagrado" opõe-se, aos olhos do padre Beirnaert, à "realidade puramente biológica" do ato genital. É que o mundo sagrado só muito mais tarde adquiriu o sentido unilateralmente elevado que tem para o religioso moderno. Ele tinha ainda na Antiguidade clássica um sentido duvidoso. Aparentemente, para o cristão, o que é sagrado é forçosamente puro. O impuro está do lado profano. Mas o sagrado para o pagão podia ser também o imundo.[6] Numa análise mais demorada, logo veremos que Satã, no cristianismo, está bem próximo do divino, e que o pecado não poderia ser tomado como radicalmente estranho ao *sagrado*. O pecado é em sua origem interdito religioso e o interdito religioso do paganismo é precisamente o sagrado. É sempre ao sentimento de horror inspirado pela coisa interdita que se associam o medo e o pavor de que nem mesmo o homem moderno consegue se livrar face ao que lhe é sagrado. Creio, no caso presente, que não é sem deformação que se conclui: "O simbolismo conjugal de nossos místicos não tem, pois, uma significação sexual. É bem diferente: é a união sexual que já tem um sentido que a ultrapassa". "O que a ultrapassa" quer dizer: *o que nega o seu horror,* ligado à realidade suja.

Vejamos. Nada está mais distante de meu pensamento que a interpretação sexual da vida mística, tal como o fizeram Marie Bonaparte e James Leuba. Se, de alguma forma,

---

[3] Op. cit., p. 19. Grifo do autor.
[4] Op. cit., p. 26.
[5] La Si gnification du Symbolisme Conjugal, pp. 380-9.
[6] Ver também mais acima, p. 136.

a efusão mística é comparável aos movimentos da volúpia física, não deixa de ser uma simplificação afirmar, como o faz Leuba, que o prazer de que falam os contemplativos implica sempre um certo grau de atividade dos órgãos sexuais.[7] Marie Bonaparte apóia-se numa passagem de Santa Teresa: "Eu vi então que ele tinha uma longa lança de ouro, cuja ponta parecia de fogo e senti como se ele a enterrasse várias vezes em meu coração, transpassando-a até minhas entranhas! Quando a retirava, parecia também arranca-las, e me deixava esbraseada do grande amor de Deus. A dor era tão grande que me fazia gemer e, no entanto, a doçura dessa dor excessiva era tal que eu não podia querer livrar-me dela... A dor não é corporal, mas espiritual, se bem que o corpo tenha sua parte e mesmo uma larga parte. É uma carícia de amor tão doce que acontece então entre a alma e Deus que eu peço a Ele, em sua bondade, que a faça sentir aquele que pensa que estou mentindo". Marie Bonaparte conclui: "É desta célebre transverberação de Teresa que aproximarei a confissão que me fez um dia uma amiga. Ela havia perdido a fé, mas aos quinze anos sofrera uma crise mística intensa e quis ser religiosa — ela se lembrava de ter um dia, ajoelhada diante do altar, sentido um prazer tão natural, que pensou que o próprio Deus estava descendo sobre ela. Só mais tarde, quando se entregou a um homem, foi que reconheceu que aquela descida de Deus sobre ela tinha sido um violento orgasmo venéreo. A casta Teresa nunca teve a ocasião de fazer essa aproximação que, no entanto, parece se impor também para sua transverberação". "Tais reflexões levam à tese segundo a qual", precisa o dr. Parcheminey, "toda experiência mística não é senão uma sexualidade transferida, logo, uma conduta neurótica." Para dizer a verdade, seria difícil provar que a "transverberação" de Teresa não justifica a aproximação proposta por Marie Bonaparte. Nada, evidentemente, poderia permitir afirmar que ela não teve um violento orgasmo venéreo. Mas isto não se pode provar. Com efeito, Marie Bonaparte negligencia o fato de que a experiência da contemplação está associada desde cedo ao mais forte movimento concernente às relações da alegria espiritual com a emoção dos sentidos. "Contrariamente ao que diz Leuba", diz padre Beirnaert, "os místicos tiveram perfeitamente consciência dos movimentos sensíveis que acompanhavam sua experiência. São Boaventura fala dos que *in spirituali bus affectionibus carnalis fluxus liquore raaculantur.* Santa Teresa e São João da Cruz falam disso claramente. Mas trata-se neste caso de alguma coisa que eles consideram extrínseca à sua experiência; quando lhes acontece esta emoção, não lhe dão importância e a olham sem medo ou pavor... A psicologia contemporânea mostrou, por seu lado, que os movimentos sexuais orgânicos são freqüentemente a causa de uma emoção forte que se libera por todas as vias possíveis. Ela vai assim juntar-se à noção de *redundantia*, familiar a São João da Cruz. Notemos, enfim, que tais movimentos que acontecem no início da vida mística não persistem nas etapas posteriores, sobretudo no casamento espiritual. Em suma, a existência de movimentos sensíveis durante o êxtase não significa de forma alguma a especificidade sexual da experiência." Esta realização não poderia talvez responder a cada questão que se pode colocar, mas ela distingue, com muita precisão, domínios cujas características fundamentais, psicanalistas, estranhos

[7] O padre Beirnaert remete (p. 380) a j. Leuba, *La Psychologie dei Afyitiques Rellgieux*, p. 202. O dr. Parcheminey expõe (p. 203), a partir de um artigo da *Revue França:á-e de Psychanalyse* (1948, n? 2), o pensamento de Marie Bonaparte.

talvez a toda experiência religiosa, que certamente não tiveram vida mística, não podiam discernir.[8]

Há semelhanças flagrantes, e mesmo equivalências e trocas, entre os sistemas de efusão erótica e mística. Mas essas relações não podem aparecer tão claramente senão a partir do conhecimento experimental das duas espécies de emoção. Os psiquiatras, é verdade, ultrapassam expressamente a experiência pessoal na medida em que observam doentes, cujos males eles não poderiam sentir intimamente. Em resumo, se eles falam com tanta segurança da vida mística sem a terem experimentado, devem reagir da mesma forma diante de seus doentes. O resultado é inevitável: um comportamento que foge à sua própria experiência é visto, *aprion,* como anormal: há uma identidade entre o direito que eles se arrogam possuir para fazer um julgamento de fora e a atribuição de um caráter patológico. A que se acrescenta que os estados místicos manifestados por distúrbios equívocos são ao mesmo tempo os mais fáceis de conhecer e os mais parecidos com o ardor sexual. Eles levam, pois, a assimilação superficial do misticismo a uma exaltação doentia. Mas as dores mais profundas são as que não se manifestam por gritos, o mesmo acontecendo com a experiência interior das profundezas possíveis do ser que é a mística: não há correspondência entre momentos "sensacionais" e o que se diz deles. Praticamente, os estados que teriam preservado os psiquiatras de um julgamento precipitado não entram no campo de sua experiência, não nos são conhecidos senão na medida em que são pessoalmente experimentados. As descrições dos grandes místicos poderiam em princípio atenuar essa ignorância, mas elas desconcertam na razão exata de sua simplicidade, não oferecendo nada que as aproxime dos sintomas dos neuropatas ou das exclamações dos místicos "transverberados". Não só elas dão pouco motivo à interpretação dos psiquiatras, mas também seus dados inacessíveis escapam de ordinário à atenção deles. Se queremos determinar o ponto em que se esclarece a relação do erotismo com a espiritualidade mística, devemos voltar à visão interior, de onde sozinhos, ou quase, partem os religiosos.

A moral da inflição da morte a si mesmo e sua diferença em relação à moral comum

Nem todos os religiosos que tratam da mística experimentaram aquilo de que falam, mas, como diz um dos colaboradores da obra,[9] a mística (evidentemente, a que a Igreja considera como a única autêntica...) "é constitutiva de toda vida cristã". "Viver cristãmente e viver misticamente são duas expressões equivalentes" e "todos os elementos que nós distinguimos nos estados mais elevados se encontram já em ação nos elementos que se podem chamar inferiores." É verdade que os religiosos não puderam, parece-me, determinar exatamente esse ponto em que tudo penetra na luz. Como eu disse, eles partem de noções confusas da sexualidade e do sagrado. Mas o desvio originado do que me parece falso não é tão grave, e merece, seja qual for, ser seguido, porque, pelo menos, está se encaminhando para o seu esclarecimento.

---

[8] Eles são levados, entretanto, por si mesmos, a supor que uma vocação de psiquiatra exige um mínimo de traços neuróticos

[9] Padre Tesson, *Sexualité, Morale et Mystique,* pp. 359-80. A mesma opinião é defendida pelo Padre Philippe de La Trinité em *Amour Mystique, Chasteté Parfaite,* pp. 17-36 (texto de abertura).

Os pontos de vista do padre Tesson não me parecem sempre satisfatórios, mas são profundos, e logo veremos, creio eu, as razões que tenho para partir daí. O padre Tesson insiste no fato de que, em matéria de estados místicos, é a moral que decide. "É", diz ele, "o valor da vida moral que nos permitirá discernir alguma coisa do valor religioso e místico de um homem." "A moral julga e guia a vida mística."[10] Isto é importante: o padre Tesson, que faz da moral o princípio soberano da vida mística, longe de criticar a sensualidade, sublinha sua conformidade ao propósito de Deus. Segundo ele, "duas forças de atração nos levam para Deus": uma, a sexualidade, que está "inscrita em nossa natureza", a outra, é a mística, "que vem do Cristo". "Desacordos contingentes podem opor essas duas forças: mas esses desacordos não podem fazer com que entre as duas não subsista um acordo profundo."

O padre Tesson se faz o intérprete da doutrina da Igreja ao dizer que o "exercício da sexualidade genital", somente permitido no casamento, não é "nem um pecado permitido, nem um gesto de medíocre valor, apenas tolerado por causa da fraqueza humana". Nos limites do casamento, os gestos carnais fazem "parte dos sinais de amor que se dão, um ao outro, um homem e uma mulher, ligados para sempre e até mais". "O Cristo quis fazer do casamento entre cristãos um sacramento e santificar com uma graça especial a vida matrimonial." Nada diz então que, "realizados em estado de graça", esses gestos não sejam "meritórios". A união é tanto mais "humanizada" quanto ela dá sua verdade a um amor "eleito" e exclusivo. Além do mais, "nada diz que uma vida conjugal comportando os atos de que falamos não possa fazer parte de uma vida mística profunda e mesmo de uma vida de santidade".

Esses pontos de vista, cujo sentido e interesse não poderiam ser discutidos, devem, todavia, antes de tudo, ser considerados incompletos. Eles não podem se opor ao fato de que entre sensualidade e mística existe um conflito secular cujos aspectos sérios não retiveram, sem dúvida, a atenção dos autores da obra, senão em vista de diminuir-lhe o alcance.

Mencionarei, sem insistir, que o autor não deixa de perceber uma possibilidade de confusão nessa tendência aberta em matéria de vida sexual, como testemunha o próprio livro em que ele escreve. "Falou-se muito", observa ele, "em publicações recentes que a união sexual era entre esposos o maior ato de amor. Na realidade, se o hábito comum da atividade carnal é uma expressão de amor que tem uma profunda ressonância emotiva e vital, outras manifestações mostram melhor o seu caráter voluntário e espiritual, que é preciso enfatizar cada vez mais." Ele lembra a esse respeito a lei evangélica que concerne igualmente àqueles que escolhem a vida matrimonial: "Para alcançar a vida divina é preciso passar pela morte".

Isto se refere, aliás, em princípio, à moral formulada pelo padre Tesson, "que julga e guia a vida mística". Essa moral, com efeito, cujos traços essenciais não procedem nem da oposição à sexualidade, nem das necessidades da vida (temas solidários), parece ligada à proposição fundamental: "Para participar da vida divina é preciso morrer". Assim ela é fundada, de uma maneira positiva, sobre um valor, a vida divina; ela não é negativamente limitada a esses preceitos essenciais que asseguram somente a conservação da vida dada.

---

[10] Padre Tesson, Sexualité, Morale et Mystique, p. 376.

A vida divina, a observação desses preceitos, sem a qual nada é possível, não é o bastante para fundá-la. Só o amor é a sua verdade e sua força. Talvez mesmo ela não esteja em oposição direta aos males que os preceitos previnem. A doença a que esta vida está subordinada é em primeiro lugar o seu fardo paralisante, cujas modalidades se chamam "rotinas, certezas superficiais, farisaísmo legalista..." A moral não deixa de estar menos ligada *à lei*, que "a Igreja (...) em nenhum momento pode deixar de prescrever". Mas se há desrespeito à lei, o teólogo não deve julgar muito depressa. Os "recentes trabalhos da psicologia" atraíram a atenção sobre "o estado dos que têm uma vida interior bastante intensa, uma aspiração profunda à obediência e a Deus, e que aí encontram obstáculos e desequilíbrios". "A psicanálise nos revelou, nesse domínio, a influência considerável das motivações inconscientes, dissimuladas freqüentemente sob a aparência de motivações voluntárias"; assim, "uma revisão séria da psicologia moral" é indispensável. "As faltas evidentes, por mais graves que sejam, às obrigações contraídas não são talvez as de conseqüências mais pesadas, pois as faltas são nitidamente vistas dessa forma. O que é mais prejudicial à vida espiritual é enterrar-se na mediocridade ou se comprazer numa satisfação orgulhosa; a associação das duas atitudes não está, no entanto, excluída. "Uma vez que um homem não é necessariamente responsável no tribunal da consciência pelas infrações às prescrições da lei moral, devemos concluir daí que as infrações desse gênero, não percebidas ou reconhecidas como tal, mas suportadas e não desejadas, serão encontradas em indivíduos engajados nas vias da perfeição e da mística, e mesmo entre os santos." Essa moral não é centrada na garantia da vida social e individual que os "preceitos principais" nos dão, mas na paixão mística que leva o homem, em vista de uma vida divina, a infligir a morte a si mesmo. O que ela condena é o obstáculo que freia esse movimento: o profundo apego a si mesmo que a satisfação, o orgulho e a mediocridade manifestam. A proposição do padre Tesson, segundo a qual "a moral julga e guia a vida mística", poderia pois ser subvertida, e poderíamos dizer, igualmente, "a mística julga e guia a vida moral". Assim, como aliás acontece, a moral não pode estar ligada *à conservação* da vida, ela exige a sua eclosão.

Eu ia dizer: exige *ao contrário.* Porque foi dito que deveríamos morrer a fim de viver...

O instante presente e a morte no "vôo nupcial" e na vida do religioso

A ligação da vida com a morte tem aspectos variados. Essa ligação é igualmente sensível na experiência sexual e na mística. O padre Tesson, como esta obra dos carmelitas geralmente o faz, insiste na harmonização da sexualidade com a vida. Mas seja qual for a maneira como a tememos, a sexualidade humana não é admitida senão em limites além dos quais ela é *interdita.* Há finalmente, em toda parte, um movimento da sexualidade em que o lado sujo entra em jogo. Desde então, não se trata mais da sexualidade benéfica "desejada por Deus", mas sim de maldição e morte. A sexualidade benéfica é próxima da sexualidade animal, em oposição ao erotismo que é próprio do homem e não tem de genital senão a origem. O erotismo, em princípio estéril, representa o Mal e o diabólico.

É justamente desse lado que se ordena a relação última — e mais significativa — da sexualidade e da mística. Na vida dos crentes e dos religiosos, cujos desequilíbrios não são raros, a sedução não tem freqüentemente o genital como objeto, mas sim o erótico. É esta verdade que surge das imagens associadas à tentação de Santo Antônio. O que obceca o religioso na tentação é bem aquilo de que ele *tem medo*. É no desejo da morte a si mesmo que se traduz sua aspiração à vida divina; desde então esboça-se uma perpétua transformação, onde cada elemento se transforma ininterruptamente em seu contrário. A morte, que o religioso desejou, vem a ser para ele a vida divina. Ele se opôs à ordem genital que carregava o sentido da vida, e reencontra a sedução sob um aspecto que tomou o sentido da morte. Mas a maldição ou a morte, que a tentação da sexualidade lhe propõe, é também a morte percebida do ponto de vista dessa vida divina procurada no morrer-se. Assim, a tentação tem duplamente valor de morte. Como não imaginar que seu movimento conduz o religioso ao "alto do templo", de onde aquele que abrir os olhos plenamente, *e sem sombra de medo*, perceberá a relação de todas as possibilidades opostas existentes entre a tentação e a morte?

Tentarei agora descrever o que *talvez* apareça do alto do "templo".

Em primeiro lugar, enunciarei este paradoxo: o problema assim colocado não é dado na natureza? A natureza mistura no genital a vida com a morte. Examinemos o caso extremo em que a atividade acarreta a morte do animal que procria. Não é fácil falar das intenções da natureza sem cair no absurdo, no entanto os movimentos inevitáveis em que a vida é levada ao desperdício de sua substância não podem ser vistos assim. No momento mesmo em que é esbanjada sem limite, a vida se dá um objetivo aparentemente contrário a essas perdas que ela assegura com tanto empenho. Ela não se abandona a gastos excessivos de energia senão na medida em que tende para um crescimento. Quando se trata da planta ou do animal, da exuberância das flores ou do acasalamento das aves pode parecer diferente. Ela se dá uma *aparência* de finalidade. Sem dúvida, a exuberância das flores e dos animais tem pouca *utilidade* no plano *da função* a que, grosseiramente, nossa inteligência a associa. Parece um imenso engano. Como se, partindo do tema da reprodução, uma onda desordenada se liberasse descontroladamente. Por mais cego que seu método nos pareça, a vida não poderia ter dado gratuitamente livre curso à festa que ela traz em si. Como se o imenso transbordamento precisasse de um álibi.

Essas considerações não poderiam ser aceitas como satisfatórias. Elas levam, aliás, a um domínio em que a reflexão humana nunca avançou senão com uma insustentável leviandade. As coisas se desenvolviam tão bem que as simplificações de Schopenhauer se impuseram: os movimentos da sexualidade não tinham senão um sentido, os fins que, através deles, a natureza se propunha. Ninguém pensou no fato de que a "natureza" procedia de uma maneira insensata.

Impossível examinar em toda sua grandeza um problema cujos dados me enchem de ironia. Limito-me a dizer em que grau a vida, que é perda exuberante, é ao mesmo tempo orientada por um movimento contrário que exige o seu crescimento.

Entretanto, é a perda que triunfa ao final. A reprodução não multiplica a vida senão inutilmente, multiplica-a para oferecê-la à morte, cujos danos só fazem aumentar quando a vida tenta cegamente se desenvolver. Insisto no desperdício que se intensifica apesar da necessidade de uma realização em sentido contrário.

Voltemos a esse ponto que me interessa: o caso extremo em que o ato sexual acarreta a morte do animal. Nessa experiência, a vida mantém o princípio de seu desenvolvimento e no entanto se perde. Não poderia encontrar exemplo mais perfeito da morte a si mesmo. Não me limito ao ponto de vista segundo o qual o animal estaria subordinado ao resultado. Nesse caso, o movimento do indivíduo ultrapassa de muito um resultado que só tem sentido para a espécie. Esse resultado só assegura a repetição do movimento de uma geração à seguinte, mas a indiferença ao futuro — a adesão fulgurante e solar, *em certo sentido* — ao instante não pode ser anulada, como seria se mis limitássemos a apreender no instante só os fins almejados. Ninguém poderia, senão por *um parti pris*, desconhecer a morte que o animal dá a si mesmo; e parece-me que, dizendo que a sua morte é necessária à espécie, o pensamento humano simplifica grosseiramente a conduta do macho no momento do vôo nupcial.

Voltando ao erotismo do homem, ele tem para o religioso na tentação o sentido que teria para o zangão a morte em cuja direção ele voa, se, como o religioso, ele pudesse se decidir livremente, na plena consciência da morte que o espera. O religioso não pode morrer fisicamente, mas pode perder a vida divina para a qual ele dirige suas forças. Eis, diz o padre Tesson, um desses "desacordos contingentes" que opõem constantemente "duas formas de atração que nos levam a Deus", uma das quais está "inscrita em nossa natureza", a sexualidade, e a outra, mística, "que vem do Cristo". Não saberemos, a meu ver, falar claramente da relação dessas duas formas se não as tomarmos no momento de sua mais forte oposição, que é também a de sua acentuada semelhança. Sua "harmonia profunda"? Ela é possível, mas será que a captaríamos se atenuássemos as características que as opõem, se justamente essas características são no mesmo instante aquelas que as tornam semelhantes?

De acordo com as palavras do padre Tesson, a *vida divina* exige a *morte* daquele que quer encontrá-la. Mas ninguém pensa numa morte que seria passivamente ausência de vida. Morrer pode assumir o sentido ativo de uma conduta onde são negligenciadas as atitudes prudentes que comandam em nós o medo da morte. Os próprios animais têm reflexos de imobilidade ou de fuga diante do perigo: esses reflexos testemunham uma preocupação essencial que assume diferentes formas no homem. Viver o momento sem mais se preocupar com os reflexos que garantem a sobrevivência corresponde à inflição da morte a si mesmo ou, então, viver no mesmo plano que ela. Cada homem, de fato, prolonga através de sua vida o efeito de seu apego a si mesmo. Ele se atém incessantemente à ação, em vista de um resultado válido no plano da duração do ser pessoal. Na medida em que se abandona à submissão do tempo presente ao tempo futuro, ele é a pessoa cheia de si, orgulhosa e medíocre, que o egoísmo distancia da vida que o padre Tesson chama *divina*, e de uma forma mais vaga, *sagrada*. Parece-me que o padre Tesson deu dessa vida uma descrição na fórmula: "Para participar da vida divina é preciso morrer". Para além da "mediocridade", do "orgulho", podemos constantemente, com efeito, vislumbrar a perspectiva de uma verdade angustiante. A imensidão do que é, essa imensidão ininteligível — ininteligível do ponto de vista da inteligência que explica cada coisa pelo ato, pelas causas ou fim visado —, nos aterroriza na medida em que nenhum lugar foi deixado para o ser limitado que julga o mundo através de cálculos em que ele relaciona consigo mesmo — com seus pontos de vista medíocres e orgulhosos — partes soltas dessa totalidade em que elas se perdem. A imensidão significa a morte para aquele

que, no entanto, é atraído por ela: uma espécie de vertigem ou horror se apodera daquele que opõe a si mesmo — e à precariedade de sua visão egoísta — a profundidade infinitamente presente que é ao mesmo tempo ausência infinita. Como um animal *ameaçado de morte,* os reflexos — ligados entre si de uma maneira intolerável — de imobilidade pasma e de fuga fixam-no nessa posição de torturado que normalmente chamamos *angústia.* Mas o perigo, que ora imobiliza e ora precipita o animal na fuga, é dado de fora, é real, preciso, enquanto, ria angústia, é o desejo de um objeto indefinível que comanda os reflexos da animalidade diante da morte. O ser assim ameaçado de morte lembra a situação do religioso que é tentado doentiamente pela possibilidade de um ato carnal ou, na ordem animal, o zangão que vai morrer, não por causa de um inimigo, mas por causa do impulso mortal que o precipita dentro da luz em direção à rainha. O que está em jogo, pelo menos em cada caso, é a fulguração de um instante em que a morte é desafiada.

A tentação do religioso e a morosa delectatio[*]

Nunca será pouco insistirmos num ponto: o interdito da sexualidade, ao qual o religioso livremente confere a extrema conseqüência, cria na circunstância da tentação um estado de coisas certamente anormal, onde o sentido do erotismo é menos alterado que acentuado. Se é paradoxal comparar a tentação do religioso ao vôo nupcial — e deletério — do zangão, a morte não deixa por isso de ser o fim de um e outro, e posso dizer que o religioso em tentação é um zangão lúcido, que *sabe* da morte após o desejo saciado. Normalmente negligenciamos essa semelhança pela razão de, na espécie humana, o ato sexual nunca acarretar em princípio a morte verdadeira e de os religiosos, quase só eles, aí verem a promessa da morte moral. Entretanto, o erotismo não tem plenitude, não esgota a possibilidade aberta nele senão sob a condição de acarretar alguma degradação, cujo horror evoca a morte simplesmente carnal.

As diferenças que opõem o zangão e o religioso acabam por salientar o sentido que os aproxima e marcar um aspecto das paixões sensuais que os aparenta à mística (mais intimamente que uma comunidade que usa o mesmo vocabulário).

Já disse que a lucidez do religioso opunha-se à cegueira do inseto, mas essa diferença se resume na oposição do animal ao homem: eu queria agora levantar uma questão que ultrapassa esse problema, do qual ela é uma forma limitada. Estou falando da resistência do religioso que, não sendo o caso do zangão, também não é geralmente o caso do ser humano (é verdade que a resistência feminina é freqüente, mas por mais significativa que seja sua conduta, uma mulher, se ela resiste, não tem freqüentemente a consciência clara de suas razões; ela resiste por instinto, como as fêmeas dos animais: só o religioso que a tentação trabalha dá à recusa a plena significação).

A luta do religioso parte da vontade de *manter* uma *vida espiritual* que a queda atingiria *mortalmente:* o pecado da carne põe fim ao impulso da alma em direção a uma liberdade imediata. Vimos que, para o padre Tesson, como para toda a Igreja, "para

---

[*] Na teologia, pensamento em que o espírito se demora, quando devia, na verdade, afastá-lo. (N. do T.)

participar da vida divina é preciso morrer". Há uma ambigüidade de vocabulário: aparentemente a morte que atinge a vida divina está do lado oposto àquela que é a sua condição. Mas este aspecto de oposição não acaba aí: trata-se de qualquer maneira de manter a vida contra forças destruidoras; o tema da conservação da vida (da vida real, material, a pretexto de uma verdade espiritual) não é sensivelmente transformado quando se trata da vida da alma. Em princípio, a vida destruída pelo pecado tem um valor elementar, o Bem. A vida destruída pela vida divina é talvez o Mal. Mas a morte destrói sempre uma realidade que pretende durar. Se eu me dou à morte, desprezo o ser organizado, feito para durar e desenvolver-se; o mesmo acontece se, pelo pecado, eu destruo a vida espiritual em mim. Sempre o que seduz (que maravilha, que encanta) triunfa sobre uma preocupação de organização durável, sobre uma vontade consciente de maior poder. O que resiste, o que muda, é ora o interesse do indivíduo egoísta, ora a organização de uma vida religiosa. Mas sempre a preocupação com um futuro sórdido ou não freia a sedução imediata.

Como dissemos, o padre Tesson fala abertamente dessas "duas formas de atração que nos levam a Deus": a sexual, que vem da natureza, e a mística, de Cristo: Deus tem o sentido (para mim) do elemento fulgurante que eleva acima da preocupação de preservar — ou aumentar — no tempo a riqueza possuída. Religiosos dirão que estou omitindo o essencial, que, na tentação, o conflito opõe um objeto digno de amor a um outro digno de horror. Isto não é justo, ou o é de uma maneira superficial. Insisto, ao contrário, num princípio fundamental:

Não há na tentação senão um objeto de atração de ordem sexual; o elemento místico, que freia o religioso tentado, não tem mais em si "força atual", agindo na medida em que o religioso, fiel a si mesmo, prefere a salvaguarda do equilíbrio conquistado na vida mística ao delírio em que a tentação o faz cair. O que caracteriza a tentação é que o divino, em sua forma mística, deixou de ser aí sensível (não é mais que inteligível). O divino sensível a esse instante é de ordem sensual, se quisermos, demoníaca, e esse demoníaco-divino, isto é, esse divino-demoníaco propõe o que o próprio Deus encontrado na experiência mística maior propõe, e com mais profundidade, visto que o religioso preferiria a morte real a cair na tentação. Não ignoro as perspectivas de satisfação que a queda abriria ao eu sórdido, mas o religioso nega esse eu que iria lucrar dessa situação tão logo ele pressente a degradação íntima, talvez um dia pública, desse eu ligado à ordem e à Igreja, em favor do qual ele renuncia ao egoísmo original: faz parte desse segundo eu perder-se em Deus, mas no momento da tentação Deus não tem mais no espírito forma sensível, não tem mais esse efeito vertiginoso que é a sua essência; bem ao contrário, o que aparece é o lucro do segundo eu, seu valor inteligível. Deus permanece em jogo, mas somente sob uma forma inteligível. O cálculo interessado triunfa, e não o desejo ardente.

Assim, a resistência do religioso mantém nele, no momento da tentação, o sentido de uma vertigem da perda. O religioso que recusa está, com efeito, na mesma situação do zangão que saberia o resultado do impulso que o leva à rainha.

Mas devido ao seu medo — e à recusa que é a sua conseqüência —, o objeto que atrai o religioso não tem mais o mesmo sentido que a rainha que conduz o macho à morte dentro da luz: o objeto negado é ao mesmo tempo odioso e desejável. Sua atração sexual tem a plenitude de seu brilho, sua beleza é tão grande que mantém o religioso no êxtase.

Mas esse êxtase é ao mesmo tempo assustador: um halo de morte o cerca, tornando sua beleza odiosa.

Este aspecto ambíguo da tentação é bem marcado nessa forma prolongada de tentação a que a Igreja deu o nome de "morosa *delectatio"*.

Na "morosa *delectatio"* a beleza do objeto, sua atração sexual desaparecem. Dele só subsiste a lembrança na espécie de halo de morte de que falo. O objeto, desde então, é menos um objeto que o contexto associado a um estado de alma, e é impossível dizer que se trata de horror ou de atração. É um sentimento de morte que atrai, enquanto o objeto da sensualidade assusta e passa fora do campo da consciência. Digamos, a semelhança da "morosa *delectatio"* com o vôo nupcial é mais distante que com a tentação. É todavia possível apreendê-la, apesar da impotência, um pouco cômica, do prazer: o prazer é, num sentido, impulso paralisado do vôo nupcial, mas desta vez mantido na obscuridade de uma cegueira comparável à do animal, ainda que isto seja doloroso. É, com efeito, o meio de conciliar o desejo *de salvação* da alma com o de ser devorado pela delícia mortal de um abraço. Mas o desejo de um objeto desejável é desta vez o de um objeto sem encanto natural; é o desejo ininteligível, inconsciente, da morte ou, então, da "danação".

A sensualidade culpável e a morte

A análise do prazer esclarece o tema, que ficou para ser decifrado, da sensualidade do homem, que precisa ser apreendido sob este ângulo a fim de se perceber o que o une à única experiência descarnada, que é a experiência mística. Creio que, ao tomar a sensualidade humana, como o fazem os autores da publicação dos carmelitas, em sua forma *mais* elevada — desejada por Deus, independente dos desvios que a macularam — nós nos engajamos numa via oposta à da iluminação do misticismo. A sensualidade limitada em seus aspectos lícitos dissimula os aspectos mortais que aparecem no vôo do zangão ou na tentação do religioso, e cujo sentido mais distante é dado na "morosa *delectatio"*.

É verdade que a atividade genital "desejada por Deus", limitada ao casamento, e mais geralmente a sexualidade considerada natural ou normal, opõe-se, de um lado, a desvios contrários à natureza, e de outro, a toda experiência julgada culpada, carregada de pecados, adquirindo, por essa razão, um sabor mais amargo: a atração que tem o fruto proibido.

Freqüentemente, para uma alma pura, o desejo sexual lícito seria absolutamente puro. É possível, mas essa verdade parcial oculta uma verdade fundamental.

Apesar da reação comum que associa um elemento de vergonha à sexualidade, é racional e conforme ao julgamento da Igreja inscrever a sexualidade como uma função no plano das atividades necessárias. Existe no abraço um componente louvável de beleza que se opõe ao componente de vergonha exposto acima. O abraço é a manifestação e a forma mais feliz da vida. Não haveria nenhuma razão para lembrar a seu respeito o exemplo do zangão, para o qual o abraço é, ao mesmo tempo, apogeu e morte. No entanto, desde o começo, aspectos da sexualidade incitam à desconfiança. Popularmente, o orgasmo tem o

nome *de petite mort.* As reações das mulheres são comparáveis em seu princípio às das fêmeas que tentam fugir à fatalidade do amor: diferentemente das do religioso na tentação, essas reações revelam a existência de um sentimento de apreensão ou medo, geralmente relacionado à idéia do contato sexual. Esses aspectos ganham uma confirmação teórica. O gasto de energia necessária ao ato sexual[11] é enorme em qualquer lugar.

Não é preciso ir mais longe procurar a causa do medo que tem como objeto o jogo sexual. A morte, excepcional, é somente um caso extremo; cada perda de energia normal, realmente, não deixa de ser uma *pequena* morte, comparada à morte do zangão, mas, lúcida ou vagamente, essa "pequena morte" é ela própria motivo de apreensão. Em contrapartida, ela é por sua vez o objeto de um desejo (nos limites humanos, pelo menos). Ninguém poderia negar que um elemento essencial da excitação é o sentimento da perda do controle de si, da desordem. O amor não é ou é em nós, *como a morte,* um movimento de perda rápida, resvalando depressa para a tragédia, não se detendo senão na morte. Tanto é verdade que entre a morte e a "pequena morte", ou o descontrole, embriagadores, a distância é pouca.

Esse desejo de se perder, que trabalha intimamente cada ser humano, difere entretanto do desejo de morrer na medida em que ele é ambíguo: trata-se, sem dúvida, do desejo de morrer, mas é, ao mesmo tempo, o desejo de viver nos limites do possível e do impossível, com uma intensidade sempre maior. É o desejo de viver deixando de viver ou de morrer sem deixar de viver, o desejo de um estado extremo que talvez só Santa Teresa tenha descrito com tanta força, ao dizer: "Morro de não morrer!" Mas a morte de não morrer não é precisamente a morte, é o estado extremo da vida; se eu morro de não morrer, é com a condição de viver: é a morte que, vivendo, eu experimento, continuando a viver. Santa Teresa sentiu-se transtornada, mas não morreu realmente do desejo que teve de se perder. Ela perdeu o controle de si, não fez senão viver mais violentamente, tão violentamente que conseguiu dizer para si mesma que estava perto de morrer, mas de uma morte que, exasperando-a, não fazia estancar a vida.

A sensualidade, a ternura e o amor

Assim, o esgotamento ansiado não é somente uma característica saliente da sensualidade do homem, mas também da experiência dos místicos. À medida que nos aproximamos do misticismo e do erotismo culpado, afastamo-nos da sexualidade idílica ou lícita. No entanto, chegamos a um aspecto da sensualidade cujos temas são próximos da tentação do religioso e da "morosa *delectatio"*, devido a uma ambigüidade fundamental. Em cada caso, é, com efeito, difícil de dizer se o objeto do desejo é a incandescência da vida ou da morte. A incandescência da vida tem o sentido da morte, a morte, ode uma incandescência da vida. Falando da tentação do religioso, não pude fazer com que esse valor ambíguo sobressaísse inteiramente. Entretanto, o sentido perturbador e

---

[11] Não estou falando do gasto de "energia sexual". Concordo com Oswald Schwartz *(Psychologie Sexuelle,* Gallimard, 1951, p. 9) ao ver no conceito de "energia sexual" uma fabricação sem fundamento; entretanto, parece-me que Schwartz negligenciou o fato de que uma energia psíquica não predeterminada, disponível em vários sentidos, está sempre em jogo na atividade sexual.

deletério da sexualidade é essencial à tentação. A tentação é o desejo de enfraquecer e gastar as reservas disponíveis no limite próximo à perda do controle de si. Mais adiante procurarei, partindo desse ponto, a coordenação do movimento que liga a experiência sexual à mística. Mas deverei mostrar primeiramente como as formas tão variadas, freqüentemente tão rudemente opostas, da atividade sexual se coordenam entre si na nostalgia de um momento de desequilíbrio.

A ambigüidade de que falei se não se apresenta desde o início como um princípio de ruína (as perdas de energia em questão são reparáveis, os movimentos precipitados, ofegantes mesmo, em que perdemos o controle sobre nós são temporários), apresenta-se pelo menos como um princípio de desequilíbrio. Este desequilíbrio evidentemente não é durável, insere-se geralmente nas formas equilibradas que asseguram a sua repetição, compensando os desgastes da vida sensual. Mas essas formas sólidas e sãs onde o desequilíbrio sexual se organiza dissimulam o seu sentido profundo.

Um dos valores mais significativos da organização sexual se deve à preocupação de fazer entrar as desordens do abraço numa ordem que engloba a totalidade da vida humana. Essa ordem se funda na terna amizade de um homem e de uma mulher, e nos laços que unem um e outro a seus filhos. Nada é mais importante para nós que colocar o ato sexual na base do edifício social. Não se trata de fundar a ordem civilizada sobre a sexualidade profunda, isto é, sobre uma desordem, mas de limitar essa desordem, relacionando-a ao sentido da ordem, confundindo o seu sentido com o da ordem a que tentamos subordiná-la. Essa operação, finalmente, não é viável, na medida em que o erotismo nunca renuncia ao seu valor soberano, ou então, na medida em que ele se degrada e não passa de uma atividade animal. As formas equilibradas, em cujo interior o erotismo é possível, não têm, ao final, como saída senão um novo desequilíbrio, ou um precoce envelhecimento para desaparecer definitivamente.

A forma significativa da necessidade do desequilíbrio e do equilíbrio alternados é o amor violento e terno de um ser por um outro. A violência do amor leva à ternura, que é a forma durável do amor, mas introduz na busca dos corações este mesmo elemento de desordem, esta mesma sede de fraqueza e este mesmo antegosto de morte que encontramos na busca dos corpos. Essencialmente, o amor eleva o gosto de um ser por um outro a esse grau de tensão em que a privação eventual da posse do outro — ou a perda de seu amor — não é sentida menos duramente que uma ameaça de morte. Assim, ele tem por fundamento o desejo de viver na angústia, em presença de um objeto de valor tão grande que aquele que teme perdê-lo sente o coração falhar. A febre sensual não é o desejo de morrer. Da mesma forma, o amor não é o desejo de perder, mas o de viver no medo de sua perda possível, o ser amado mantendo o amante à beira do esgotamento: a este preço, somente, podemos sentir diante do ser amado a violência do encantamento.

O que torna cômicos esses movimentos de ultrapassagem, em que a preocupação de preservar a vida é desprezada, é a passagem quase imediata ao desejo de organizar uma forma durável, que pelo menos se quer assim, colocando o desequilíbrio, que é o amor, ao abrigo — se puder — do desequilíbrio! Isto não será derrisório se o amante não opuser à perda do ser amado convenções que alienam sua liberdade, se ele não subordinar o capricho que é o amor à organização material de um casal — enfim, de uma família. Não é igualmente a ausência de amor que torna um lar ridículo (a ausência de amor, como nós

a entendemos, não significa *nada),* e sim confundir com o amor a organização material, confundir a soberania de uma paixão com a compra de quinquilharias. (Certamente, a menos que se seja incapaz disto, não é menos ridículo recusar, numa atitude pretensiosa, a organização de uma vida comum.)

Essas oposições desconcertam, visto que o amor difere do erotismo sensual, situando-se no movimento por que a sensualidade dá como pretexto à desordem do desejo uma razão de ser benéfica. Encontra-se a mesma ambigüidade em todos os planos. De uma parte, o amor do parceiro sexual (variante da inserção na ordem da sociedade ativa que é o casamento, que freqüentemente concorda com ela) transforma a sensualidade em ternura, e a ternura atenua a violência das delícias noturnas, onde seria mais comum se imaginar um dilaceramento sádico; a ternura é suscetível de entrar numa forma equilibrada. De outra parte, a violência fundamental que nos leva à perda do controle sobre nós mesmos tende sempre a perturbar as relações ternas — e levar-nos a encontrar nessas relações a proximidade da morte (que é o signo de toda sensualidade, mesmo se mesclada de ternura). Tal é a condição desses êxtases *violentos,* sem os quais o amor sexual não poderia ter, como aconteceu, emprestado seu vocabulário às descrições do êxtase dos místicos.

A escória, o cinismo sexual e a obscenidade

Essa extensão de um desejo ambíguo de ceder a certos domínios em que, de acordo com a aparência, a desordem é injustificada, responde à tendência que domina a vida humana. Sempre nos esforçamos para transformar as formas viáveis e sólidas, em que a vida insere e limita seu desequilíbrio, em formas instáveis, inviáveis em certo sentido, em que este desequilíbrio é afirmado. Na simples desordem de uma paixão, essa tendência, é verdade, não é desejada: a desordem é considerada como um mal e o espírito luta contra ele. Nessas formas de vida cínicas, imprudentes, e degradadas, de que falarei agora, o desequilíbrio é tido como um princípio. O desejo de nos perdermos, a que só cedemos contra a vontade, é aí sem limite: desde então, ele não tem mais poder, e os que vivem numa desordem permanente não conhecem mais que momentos de desequilíbrio cada vez maior.

As prostitutas e os homens, parasitas dessas formas de vida, formam com elas um meio, sucumbindo freqüentemente e sentindo um leve prazer ao ceder a esse relaxamento. Eles não escorregam sempre para o pé do declive; aliás, é-lhes necessário, a fim de reservar um interesse comum, criar uma organização rudimentar e limitada, opondo-se ao equilíbrio global de uma sociedade cuja ordem eles recusam e tendem a destruir. Eles não podem ir até o fim da negação, e de qualquer maneira estão bem longe de ser insensíveis à manutenção de uma vida cinicamente egoísta. Mas as vantagens de uma existência "insubmissa" lhes permitem prover sem dificuldade suas necessidades: a possibilidade de poder trapacear sempre lhes dá, à vontade, o tempo de se abandonar ao apelo de uma vida perdida. Eles cedem sem nenhum freio às desordens essenciais de uma sensualidade destruidora; desmedidamente, eles introduzem na vida humana uma passagem para a degradação ou para a morte. Assim, o relaxamento de uma imensa irrisão invade o

coração sem nenhuma angústia, livremente. Para isso basta roubar, se for preciso, matar, conservar preguiçosamente sua vida, economizando forças de qualquer maneira.

Trata-se aí, essencialmente, de um rebaixamento repugnante, de um aborto vulgar. A vida da escória não é de se invejar. Ela perdeu a elasticidade de uma mola vital, sem a qual a humanidade sucumbiria. Aproveitou somente as possibilidades de um relaxamento global, fundado na pouca imaginação, limitando a apreensão do futuro. Entregando-se sem reserva ao prazer da queda, fez desta um estado constante, sem sabor e sem interesse.

Examinada em si mesma, nos limites dos que avivem, essa degradação da sensualidade seria quase insignificante. Mas ela tem sérias repercussões. Não adquire sentido somente para os que se rebaixam inteiramente: uma ausência de contenção, insípida para os que a ela se entregam, tem o mais sutil sabor para os que a testemunham, se continuam a viver moralmente na contenção. A *obscenidade* dos comportamentos e da linguagem das prostitutas é insípida para os que participam cotidianamente de suas vidas. Ela oferece, ao contrário, àqueles que se conservam puros, a possibilidade de um desnível vertiginoso. A baixa prostituição e a obscenidade constituem globalmente uma forma acentuada e significativa do erotismo. Essa deformação torna mais grave o quadro da vida sexual, mas não lhe altera profundamente o sentido. A sensualidade é, em princípio, o domínio da irrisão e da impostura. Existe em sua essência um gosto de se perder, mas sem naufragar...: isto não aconteceria sem uma trapaça, de que somos ao mesmo tempo os autores cegos e as vítimas. Devemos sempre, a fim de viver sensualmente, imaginar uma comédia ingênua cujo exemplo mais derrisório é o da obscenidade das prostitutas. Assim a defasagem entre a indiferença no interior do mundo da obscenidade e a fascinação que vem de fora está longe de ser tão inviável quanto parece à primeira vista. Há um desequilíbrio, mas no sentido natural do desequilíbrio sensual: o amargos da comédia ou o sentimento da queda ligado ao pagamento acrescentam, para quem cede ao prazer de se perder, um elemento de prazer.

A unidade da experiência mística e do erotismo

A importância da obscenidade na ordenação das imagens-chave da atividade sexual acabou por cavar o abismo que separa o misticismo religioso do erotismo. É em razão dessa importância que a oposição do amor divino e do amor carnal é tão grande. A aproximação que, em última instância, associa os desvios da obscenidade às efusões mais santas escandaliza, necessariamente. O escândalo dura desde o dia em que a psiquiatria, na perspectiva da ciência, envolveu-se, não sem gravidade, na explicação dos estados místicos. Os estudiosos ignoram esses estados por princípio, e os que, defendendo a Igreja, protestaram contra seus julgamentos reagiram freqüentemente sob o efeito do escândalo e não viram, para além dos erros ou das simplificações, o fundo de verdade que, embora deformado, aparecia. Ambos os lados encarregaram-se de complicar a questão grosseiramente. Digamos, entretanto, que a publicação dos carmelitas é de uma abertura de espírito louvável: apesar de tudo, os espíritos estão abertos, do lado católico, à possibilidade de uma aproximação e, do outro, os psiquiatras não negam as dificuldades encontradas.

É preciso ir mais longe: penso que antes de retomar o problema, devemos analisar essas posições.

Creio (torno a dizer) que não basta reconhecer a possibilidade de relacionar uma esfera com a outra, como, retomando uma tradição, os carmelitas e os religiosos que colaboraram no volume o fazem. Devemos superar dois obstáculos: não é preciso, tendo em vista uma aproximação, tender a rebaixar a experiência dos místicos, como, sem ter sempre essa intenção, os psiquiatras fizeram. Não é preciso também, como fazem os religiosos, espiritualizar o domínio da sexualidade para elevá-la ao nível das experiências etéreas. Sou levado a precisar, ponto por ponto, o sentido das diferentes formas da sexualidade, colocando em segundo plano as formas híbridas, que respondem a um esforço de moderação (ou de purificação), partindo da mais assimilável àquela que, ao contrário, caracteriza uma recusa de integrá-la na ordem social. É importante elucidar particularmente a questão colocada por esta última: a do domínio da obscenidade, ligado primeiramente à prostituição, que deu sua colaboração escandalosa à sensualidade. Importa, antes de tudo, mostrar em que o conteúdo *espiritual* da obscenidade corresponde ao esquema fundamental de todo o domínio. A obscenidade é repugnante, e é natural que espíritos acomodados não vejam aí nada de mais profundo que esse caráter repugnante. Mas é fácil perceber que os aspectos ignóbeis da obscenidade estão ligados ao nível social dos que a criam, que são rejeitados pela sociedade da mesma maneira como eles a rejeitam. No entanto, essa sexualidade repugnante não é, em definitivo, senão uma maneira paradoxal de tornar mais sensível o sentido de uma atividade cuja essência leva à queda; excetuando aqueles cuja degradação social cria o gosto pela obscenidade, esta não diz nada da baixeza daqueles a quem só toca exteriormente: quantos homens (e mulheres) de um desinteresse e de uma elevação de espírito inegáveis não viram aí senão o segredo de perder o controle de si profundamente!

Tudo isto leva a dizer, finalmente, que o tema constante da sexualidade, uma vez apreendido em suas diversas formas, pode ser relacionado, sem problemas, com o tema da experiência dos místicos: para esse fim, bastou reduzir à unidade apelos tão contrários aparentemente quanto os da obscenidade e do amor idílico, da *morosa delectatio* e da cópula do zangão. Esses transes, arrebatamentos e estados teopáticos que foram descritos à porfia por místicos de todos os credos (hindus, budistas, muçulmanos ou cristãos — sem falar dos que, mais raros, não pertencem a uma religião) têm o mesmo sentido: trata-se sempre de um desapego em relação à conservação da vida, da indiferença a tudo o que tende a assegurá-la, da angústia sentida nessas condições até o instante em que as forças do ser naufragam, da abertura enfim para esse movimento imediato da vida que é habitualmente comprimido e que se libera de repente no transbordamento de uma alegria infinita de ser. A diferença entre essa experiência e a da sensualidade está apenas na redução de todos esses movimentos no domínio interior da consciência, sem intervenção do jogo real e voluntário dos corpos (a intervenção desse jogo é pelo menos reduzida ao extremo, mesmo nos exercícios dos hindus, que recorrem a efeitos expressamente voluntários da respiração). É antes de tudo o pensamento e suas decisões, mesmo negativas — pois o pensamento não tem outro objetivo senão o de destruir as suas modalidades —, que entram em jogo nesse domínio cuja aparência inicial tem, apesar de tudo, pouca relação com o erotismo. Se o amor por um determinado ser é a forma da efusão mística — como, por exemplo, Cristo na Europa, e Kali, na Índia... um pouco por

toda parte por Deus —, trata-se, então, de um ser reflexivo (não é certo que seres inspirados, como Cristo, tenham sido em vida o objeto de uma meditação mística digna desse nome).

Seja como for, a proximidade dos dois domínios é evidente: se bem que tenda a ultrapassar o amor por um ser dado, o misticismo aí encontrou freqüentemente o seu caminho: isto é, ao mesmo tempo, para os ascetas, uma facilidade e uma possibilidade para ir em frente. Como não ser tocado pelos acidentes dos místicos durante seus exercícios (pelo menos no começo)? Como dissemos, acontece com freqüência aos que avançam nos caminhos místicos estarem, segundo os termos de São Boaventura, "maculados com o líquido do fluxo carnal". O padre Louis Beirnaert, citando São Boaventura,[12] disse-nos: "Trata-se aí de alguma coisa que (os místicos) consideram como extrínseca à sua experiência". Não creio que eles estejam errados: esses acidentes mostram, no entanto, que em sua origem os sistemas da sensualidade e do misticismo não diferem. Se me acompanharam até aqui, parecerá que, as intenções e as imagens-chave sendo análogas aos dois domínios, é sempre possível um movimento místico do pensamento desencadear involuntariamente um reflexo semelhante ao de uma imagem erótica. Sendo assim, a recíproca deve ser verdadeira: os hindus fundamentam, de fato, os exercícios do tantrismo na possibilidade de provocar uma crise mística a partir de uma excitação sexual. Trata-se de escolher uma parceira apropriada, jovem, bela e de uma espiritualidade elevada, sempre evitando o espasmo final, e passar do abraço carnal ao êxtase espiritual. Não há nenhuma razão para não acreditar, conforme os que conheceram os que se dedicam a essas práticas, que suas experiências não possam ser honestas e sem desvio. O desvio sempre possível é sem dúvida raro, e não se justificaria negar a possibilidade de alcançar por esse método estados de puro êxtase.

Assim parece que entre a sensualidade e o misticismo, que obedecem a princípios semelhantes, a comunicação é sempre possível.[13]

A continência e a condição de um momento incondicionado

Nem sempre essa comunicação é desejável. Os espasmos dos religiosos não correspondem às suas intenções. Não é certo que um deslizar progressivo da sensualidade à espiritualidade convenha quando se trata de alcançar campos de difícil acesso, abertos no sentido de uma experiência espiritual desligada de toda nossa condição. Mas é certo que a tentativa é de uma significação decisiva para o êxito da procura do homem. Ela se desvincula da preocupação de ocasiões determinadas que dependem de condições materiais complexas e tornam a vida erótica terrivelmente pesada (entre as diferentes justificativas da continência dos religiosos, esta é a menos fácil de contestar). Por outro lado, a experiência dos místicos acontece (pelo menos pode acontecer) no campo mesmo

---

[12] Op. cit., p. 386.

[13] Não acontece o mesmo com outras áreas do conhecimento humano. Quando se trata de pesquisa filosófica ou matemática, mesmo de criação poética, nenhuma excitação sexual acontece. A rigor, a luta, o crime, e mesmo o roubo, o assalto não parecem estranhos a essa possibilidade. A excitação sexual e o êxtase estão sempre ligados a movimentos de transgressão.

em que atuam os últimos esforços da inteligência animada pelo desejo de conhecer; nesse plano não poderíamos negligenciar o fato de que em razão do movimento para a morte que é a sua essência, ela entra em jogo no desfecho, isto é, no momento de maior tensão.

Para avaliar o interesse da experiência dos místicos, quero insistir num fato: em relação a toda condição material, ela opera com total desprendimento. Ela responde dessa maneira à preocupação que tem geralmente a vida humana de não depender de um dado que ela não escolheu, que lhe é, ao contrário, imposto. Trata-se de chegar a um estado que possa ser chamado soberano. À primeira vista, pelo menos, a experiência erótica está subordinada ao acontecimento, do qual liberta a experiência mística.

Chegamos no domínio místico á soberania total, particularmente nos estados que a teologia descreve com o nome de teopáticos. Tais estados, que podem ser evocados independentemente de suas formas cristãs, têm um aspecto muito diferente, não só dos estados eróticos, mas de estados místicos que podem ser considerados menores: o que os distingue é a maior indiferença daquele a quem acontece. Não há mais desejo no estado teopático, o ser se torna passivo, sofre o que lhe acontece de alguma maneira sem reagir. Na beatitude inerte desse estado, numa transparência completa de todas as coisas e do universo, a esperança e a apreensão não têm mais lugar. O objeto da contemplação tornando-se igual *a nada* (os cristãos dizem igual a Deus), parece ainda igual ao indivíduo que contempla. Não há mais diferença em nenhum ponto: impossível medir uma distância. O indivíduo perdido na presença indistinta e ilimitada do universo e de si mesmo deixa de pertencer ao desenrolar sensível do tempo. Ele é absorvido no instante que se eterniza. Aparentemente, de maneira definitiva, sem que dure o apego ao futuro ou ao passado, ele existe no instante, e o instante, por si só, é a eternidade.

A partir dessa consideração, a relação da sensualidade com a experiência mística seria a de uma tentativa desastrada para realizá-la: seria bom esquecer o que, definitivamente, não passa de um erro em relação ao caminho em que o espírito alcança a soberania.

Entretanto, a meu ver, o princípio de esquecer a sensualidade em relação ao estado místico é contestável. Não mencionarei, senão para lembrar, o fato de que o misticismo muçulmano — o dos sufis — conseguiu fazer coincidir a contemplação e a via do casamento. Devemos lamentar que a publicação dos carmelitas não fale disso. De forma geral, os religiosos que aí colaboraram admitem essa possibilidade, mas reconhecem a diferença de um princípio (referente ao cristianismo, bastante longe da ordem real) em relação ao enunciado de uma experiência de fato. Mas a crítica que formularei é estranha ao interesse apresentado pela coincidência eventual das duas experiências. O que, a meu ver, se opõe à recusa do erotismo não está relacionado à questão de saber se, para atingir os fins mais desejáveis, é *útil* renunciar à vida sexual. Eu me pergunto somente se uma resolução fundada sobre um cálculo, particularmente sobre uma renúncia, é conciliável com o estado de indiferença que domina as possibilidades da vida mística. Não digo que não possamos chegar a esse estado pela via de uma resolução calculada. Mas estou certo disso: se alguém aí chegou, foi *apesar* de seu cálculo, e *apesar* de sua resolução.

Como vimos, na tentação, a resistência estava relacionada com a preocupação de *conservar* a vida, de durar, que por sua vez estava associada à organização que assegura a conservação. A doação de si e a recusa de trabalhar (num modo servil) em vista de um

resultado que ultrapassa o momento presente não exigiriam uma "indiferença" mais verdadeira que a de um monge, de um homem devoto, que *se esforça* para chegar ao "estado de indiferença"?

Isso não muda em nada o caráter condicionado, o caráter subordinado do erotismo!

Isto é possível.

Mas naquilo em que muitos vêem o rebaixamento, eu vejo a soberania da sorte.

A sorte sem a qual nunca somos *soberanos* e que nunca pode ser negada.

Eu devo, em algum momento, me abandonar à sorte, ou me governar a mim mesmo, como o religioso que é dominado pelo voto de continência. A intervenção da vontade, *o parti prí* de se manter ao abrigo da morte, do pecado, da angústia espiritual, falsificam o livre jogo da indiferença e da renúncia. Sem o livre jogo, o instante presente é subordinado à preocupação dos instantes vindouros.

Sem dúvida, a preocupação do tempo futuro é conciliável com a liberdade do instante presente. Mas a contradição se manifesta na tentação. Os desvios do erotismo são às vezes de um peso opressivo. Em compensação, devo salientar o cálculo do religioso tentado que dá à vida ascética (seja qual for o seu credo) um não-sei-quê de parcimonioso, de pobre, de tristemente disciplinado.

Isto não é verdade senão em princípio...

Entretanto, mesmo se, apesar disso, a mais distante experiência é possível dentro da regularidade monacal, não posso esquecer, esforçando-me para apreender o sentido da fuga mística, que a chave da tentação é a coerção. Querendo levar ao extremo a possibilidade do ser, podemos preferir as desordens do amor aleatório: apesar das aparências superficiais, a simplicidade do instante pertence àquele que a fascinação imediata conduz à angústia.

Estudo VI
A santidade, o erotismo e a solidão

Quero lhes falar hoje da santidade do erotismo e da solidão.[1] Antes de desenvolver diante de vocês uma série de imagens coerentes, direi uma palavra sobre o que esta minha intenção tem de surpreendente. O termo erotismo introduz uma expectativa equívoca. Primeiramente gostaria de salientar as razões por que escolhi lhes falar do erotismo ao mesmo tempo que da santidade e da solidão.

Parto essencialmente do princípio de que o erotismo leva à solidão. O erotismo é pelo menos um tema de difícil abordagem. Por razões que não são apenas convencionais, ele é definido pelo secreto. Ele não pode ser público. Posso citar exemplos contrários, mas, de qualquer maneira, a experiência erótica se situa fora da vida ordinária. Dentro de toda nossa experiência, ela permanece essencialmente isolada da comunicação normal das emoções. Não se trata de um assunto proibido. Não é absolutamente proibido, pois sempre há transgressões. Mas o interdito tem força suficiente para que, dentro desse todo, eu possa dizer que o erotismo não existe, sendo ele talvez a nossa emoção mais intensa, na medida em que nossa existência se apresenta sob a forma de linguagem (de discurso). Existe hoje em dia um abrandamento do interdito — sem esse abrandamento eu não poderia estar agora lhes falando —, mas eu creio, apesar de tudo, uma vez que esta sala pertence ao mundo do discurso, que o erotismo permanecerá para nós como qualquer coisa de estranho, da qual falarei como se não pertencesse à nossa vida presente, como se fosse uma realidade distante que só nos é acessível sob uma condição: que nós saiamos do mundo em que ora estamos para buscar abrigo na solidão. Particularmente, parece que, para alcançar essa região distante, devemos renunciar à atitude do filósofo. O filósofo pode nos falar de tudo o que ele sente. Em princípio, a experiência erótica nos conduz ao silêncio.

O mesmo não se dá com uma outra experiência talvez próxima dele: a da santidade. A emoção sentida na experiência da santidade é exprimível num discurso e pode ser talvez objeto de um sermão. A experiência erótica, entretanto, talvez seja vizinha da santidade.

Não quero dizer que o erotismo e a santidade sejam da mesma natureza. A questão, aliás, não faz parte de meus objetivos. Quero dizer apenas que uma e outra experiência têm uma intensidade extrema. Quando falo de santidade, falo da vida que determina a presença em nós de uma realidade que pode mexer com o mais profundo de nós mesmos. Por enquanto, contento-me com olhar a emoção da santidade de um lado e a emoção erótica de outro, enquanto objetos de uma extrema intensidade. Eu quis dizer que,

[1] Conferência proferida no Collège Philosophique, primavera de 1955.

enquanto uma dessas emoções nos aproxima dos outros homens, a outra nos isola, deixa-nos na solidão.

É este o ponto de partida do que pretendo lhes expor. Não falarei do ponto de vista da filosofia como se entende comumente. Quero, desde já, dizer que a experiência propriamente filosófica exclui uma e outra dessas emoções. Admito, em princípio, que a experiência do filósofo é uma experiência isolada, ao abrigo das outras experiências. Trata-se, em suma, da experiência de um especialista. As emoções a perturbam. Um aspecto particular me preocupa há muito tempo. O verdadeiro filósofo deve consagrar sua vida à filosofia. Na prática da filosofia, não há nada que a obrigue a ser diferente das outras atividades de conhecimento que, para adquirir a superioridade numa área, admitem uma certa ignorância das outras. A cada dia, a situação se agrava: fica cada dia mais difícil adquirir a totalidade dos conhecimentos humanos, uma vez que essa quantidade cresce desmedidamente. Ainda se admite o princípio de que a filosofia seja essa soma de conhecimentos, considerada mais do que uma simples disciplina que se limita a justapor na memória conhecimentos através de uma operação sintética, muito embora este princípio seja mantido com muito esforço: a cada dia, pouco apouco, a filosofia se torna uma disciplina especializada, semelhante às outras. Não é meu tema de hoje falar da impossibilidade de construir uma filosofia independente da experiência política: é, a rigor, um princípio que caracteriza uma orientação moderna da filosofia. A filosofia nesse ponto abriu-se à experiência. Mas, admitido esse princípio, não tem sentido tratar a filosofia isoladamente. Quero dizer que é difícil, ao mesmo tempo, filosofar e viver. Quero dizer também que a humanidade é feita de experiências isoladas e que a filosofia não passa de uma experiência entre outras. Ela é cada vez mais dificilmente a soma dos conhecimentos e não visa mesmo, na estreiteza de espírito, que é própria do especialista, ser a soma das experiências. No entanto, o que significa a reflexão do ser humano sobre si mesmo e sobre o ser em geral, se ela não faz parte dos estados de emoção mais intensos? Significa evidentemente a especialização do que, por definição, não pode aceitar, sob nenhum pretexto, não ser total, universal. A filosofia, evidentemente, não pode ser senão a soma dos possíveis, no sentido de uma operação sintética, ou nada.

Repito: a filosofia é a soma dos possíveis, no sentido de uma operação sintética, ou nada.

É, parece-me, o que ela foi para Hegel. A experiência erótica, pelo menos nas primeiras formas de sua construção dialética, participou abertamente da elaboração do sistema, mas não é impossível pensar que ela teve, secretamente, uma influência mais profunda: o erotismo não pode ser abordado senão dialeticamente, e reciprocamente, o dialético, se não se limita ao formalismo, tem necessariamente os olhos fixados em sua experiência sexual. Seja como for (e eu reconheço de bom grado que num ponto bastante obscuro, é possível hesitar), parece que Hegel, em parte, tirou de seus conhecimentos teológicos, e também do conhecimento de Eckart e de Jacob Boehme, o movimento de dialética que o caracteriza. Mas se falei agora de Hegel, não foi com a intenção de insistir sobre o valor de sua filosofia. Eu queria, expressamente ao contrário, apesar de minhas reservas, relacionar Hegel à filosofa especializada. Basta-me, aliás, lembrar que ele próprio se opôs com certa rigidez a essa tendência da filosofia romântica de seu tempo, que achava que a filosofia era propriedade de quem chegasse primeiro, sem preparo especial. Não estou dizendo que ele estivesse errado por recusar a improvisação no

domínio da filosofia: sem dúvida, isto é impossível. Mas a construção de Hegel, por assim dizer impenetrável, mesmo sendo o limite da filosofia, tem certamente da disciplina especializada este valor: ao mesmo tempo em que ela reúne, separa da experiência o que ela reúne. Sem dúvida, sua ambição reside nisto: no espírito de Hegel, o que é imediato é mau, e certamente ele acrescentaria a isso o que eu chamo experiência do imediato. No entanto, sem entrar na discussão filosófica, eu queria insistir no fato de que o desdobramento do pensamento de Hegel dá a sensação de uma atividade especializada. Não creio que ele próprio tenha escapado a essa sensação. Para responder antecipadamente à objeção, ele insistia no fato de que a filosofia é um desenvolvimento no tempo, que ela é um discurso que se enuncia em partes sucessivas. Todo mundo pode fazer isso, mas é preciso fazer de cada momento da filosofia um *momento especializado,* subordinado aos outros. Não abandonamos dessa maneira a especialização senão para entrar no sono do especialista, desta vez em definitivo.

Não digo que é fácil para cada um de nós, nem para ninguém, sair desse sono. Esta soma dos possíveis, vista como uma operação sintética, talvez seja quimérica. Sinto-me livre para fracassar. Não me sinto bem face à idéia de considerar um êxito o que é fracasso. Sobretudo, ainda não vejo razão para limitar o possível diante de mim, impondo-me um trabalho especializado. Falo de uma escolha cujos termos são a cada instante propostos a cada um de nós. A escolha me é proposta no instante mesmo entre a subordinação ao tema que escolhi para lhes falar e não sei que resposta a um possível capricho pessoal. Safo-me dessa com dificuldade, dizendo a mim mesmo que estou falando a partir de um capricho, sem ceder ao desejo de entregar-me a ele, mas reconhecendo o seu valor maior, que é o oposto da especialização. A especialização é a condição da eficiência, e a busca da eficiência é o que caracteriza todo aquele que sabe o que lhe falta. Existe nisso uma confissão de impotência,.uma humilde submissão à necessidade.

É verdade que há uma fraqueza lamentável no fato de querer tal ou tal resultado e não fazer o que é preciso para consegui-lo. Mas há uma força no fato de não querer este resultado e recusar o nosso engajamento na via que pode nos levar até lá. Nesse cruzamento de caminhos, a santidade se propõe tão bem quanto o erotismo. A santidade, em relação ao esforço especializado, está inicialmente do lado do capricho. O santo não está em busca da eficiência. É o desejo, e só o desejo, que o anima: nisto ele é semelhante ao homem do erotismo. Trata-se de saber se em algum ponto o desejo responde melhor que a especialização do projeto, melhor que a especialização que assegura a eficiência do projeto, se responde à essência da filosofia, se esta, como eu disse, é primeiramente a soma dos possíveis, encarada como uma operação sintética. Em outros termos: em certo sentido, a operação é imaginável no simples movimento calculado que leva à especialização? Ou, no outro sentido, a soma dos possíveis é imaginável na predominância do interesse sobre o capricho, que é o outro nome do desejo?

Antes de prosseguir, tentarei dizer o essencial a respeito do erotismo, apesar da dificuldade fundamental encontrada quando pretendemos falar dele.

Primeiramente, o erotismo difere da sexualidade dos animais no ponto em que a sexualidade humana é limitada pelos interditos, cuja transgressão pertence ao campo do erotismo. O desejo do erotismo é o desejo que triunfa do interdito. Ele supõe a oposição

do homem a si mesmo. Os interditos que se opõem à sexualidade humana têm em princípio formas particulares, referentes, por exemplo, ao incesto, ou ao sangue menstrual, mas podemos ainda encará-los de um ponto de vista geral, por exemplo, a partir de um ângulo que certamente não existia nos tempos mais remotos (quando da passagem do animal ao homem) e que, aliás, está hoje em *discussão.* Trata-se do problema da nudez. Com efeito, o interdito da nudez é hoje, ao mesmo tempo, forte e objeto *de discussão.* Não há ninguém que não se dê conta do absurdo relativo, do caráter gratuito, historicamente condicionado, do interdito da nudez e, por outro lado, é pelo fato de o interdito da nudez e a sua transgressão fornecerem o tema geral do erotismo, que eu entendo a transformação da sexualidade em erotismo (a sexualidade própria do homem, a sexualidade de um ser dotado de linguagem). Os hábitos ditos doentios, os vícios, este tema tem sempre um sentido. O vício poderia ser tomado como a arte de se dar, de uma forma mais ou menos maníaca, o sentimento da transgressão.

Parece-me oportuno lembrar a origem singular da teoria do interdito e da transgressão. Nós a encontramos no ensino oral de Marcel Mauss, cuja obra representa sem dúvida a contribuição menos discutivel da escola sociológica francesa; nada mais foi publicado depois. Mauss tinha uma certa repugnância de sistematizar, de dar ao seu pensamento a forma impressa. Penso mesmo que os resultados mais notáveis devem ter-lhe dado um sentimento incômodo. Sem dúvida, o aspecto fundamental da teoria da transgressão aparece em sua obra escrita, mas sob a forma de breve indicação, sem enfatizá-la. É assim que em seu *Essai sur le Sacrifice,* ele disse em duas frases que os gregos olhavam o sacrifício das bufônias como o crime do sacrificador. Ele não generaliza. Não acompanhei pessoalmente seus cursos, mas, no que concerne à transgressão, a doutrina de Marcel Mauss é exposta no pequeno livro de um de seus alunos, *L'Homme et le Sacré,* de Roger Caillois. A sorte quis que Roger Caillois, longe de ser um compilador, fosse ele próprio capaz não só de expor os fatos de uma forma atraente, mas também de dar ao seu desenvolvimento a firmeza de um pensamento ativo e pessoal. Darei aqui o esquema da exposição de Caillois, segundo o qual, nas tribos estudadas pela etnografia, o tempo humano é dividido em tempo profano e tempo sagrado, sendo o primeiro o tempo ordinário, o do trabalho e do respeito aos interditos, e o segundo, o tempo da festa, isto é, essencialmente o da transgressão dos interditos. No plano do erotismo, a festa é freqüentemente o tempo da licenciosidade. No plano propriamente religioso, ela é, particularmente, o tempo do sacrifício, que é a transgressão do interdito do assassínio.

Fiz uma exposição sobre essa teoria, trabalhando-a pessoalmente numa obra que consagrei às pinturas da caverna de Lascaux, melhor dizendo, do homem dos primeiros tempos, aquele que viu o nascimento da arte, e que passou verdadeiramente da animalidade ao humano.[2] Tornou-se imperativo para mim associar o interdito ao trabalho. O trabalho existia bem antes do nascimento da arte. Conhecemos os seus vestígios sob a forma de instrumentos de pedra que a terra conservou e cuja data relativa podemos

[2] *Lascaux ou La Nairsance de I'Art* ("Les Grands Siècles de la Peinture") Genebra, Sidra, 1955. Falo do homem dos primeiros tempos, mas no sentido apenas de que o homem de Lascaux não devia diferir sensivelmente do homem dos primeiros tempos. As pinturas da caverna de Lascaux são posteriores à data que pode ser consignada sem muita precisão como do "nascimento da arte".

conhecer. Pareceu-me que o trabalho devia desde o princípio implicar a existência de um mundo do trabalho de onde a vida sexual ou o assassínio, e geralmente a morte, estavam excluídos. A vida sexual, de um lado, e do outro, o assassínio, a guerra, a morte, em relação ao mundo do trabalho, acarretam desordens, sérios transtornos. É possível que tais momentos tenham sido, de uma maneira fundamental, excluídos do tempo do trabalho, que passou a ser coletivo. Em relação ao tempo do trabalho, a criação da vida e sua supressão tiveram de ser postas de lado, sendo o próprio trabalho um tempo neutro, uma espécie de anulação em relação aos momentos de emoção intensa em que a vida e a morte se encontram e se afirmam.

O ponto a que quero chegar, eu penso, pode agora surgir com toda clareza.

Não estou dizendo que a filosofia não especializada é possível. Mas a filosofia, enquanto obra especializada, é um trabalho. Isto quer dizer que ela exclui os momentos de emoção intensa de que falei inicialmente, sem mesmo dignar-se a tomar conhecimento deles. Ela não é, pois, esta soma dos possíveis, tomada como uma operação sintética, que me parece ser sua condição primeira. Ela não é a soma dos possíveis, a soma das experiências possíveis, é somente a soma de certas experiências definidas que têm como objetivo o conhecimento. Ela é somente a soma dos conhecimentos. Exclui de boa consciência, com o mesmo sentimento com que rejeita um corpo estranho, uma imundície, aquilo que pode ser uma fonte de erro, o que é emoção intensa, associada tanto ao nascimento, à criação da vida, quanto à morte. Não sou o primeiro a me surpreender com esse resultado decepcionante da filosofia, que é a expressão da humanidade média, e que se tornou estranha à humanidade extrema, isto é, às convulsões da sexualidade e da morte. Parece-me mesmo que a reação contra este aspecto gelado da filosofia caracterize a filosofia moderna em seu conjunto, digamos, sem falar de Kierkegaard, de Nietzsche a Heidegger. Naturalmente a filosofia, parece-me; é profundamente doente. Ela é inconciliável com uma possibilidade boêmia, uma possibilidade desordenada do pensamento, que represento talvez aos olhos de alguns dentre vocês. No que ela está profundamente justificada. A filosofia não é nada se não for um esforço extremo, conseqüentemente, um esforço disciplinado, mas ao introduzir o esforço concertado e a disciplina, ela não se furta, por outro lado, à sua razão de ser profunda, pelo menos se ela for o que eu disse, a "soma dos possíveis tomada como uma operação sintética"? O que eu quero mostrar finalmente é o impasse da filosofia que não pôde se realizar sem a disciplina, e que, por outro lado, fracassa porque não pode abarcar os extremos de seu objeto, a que eu chamei, em outra ocasião, "extremos do possível", que se referem sempre aos pontos extremos da vida. Se ela é *fundamental* , mesmo uma filosofia da morte se desvia de seu objeto. Mas eu não quero dizer que se absorvendo nisso, abandonando-se à vertigem que é o seu limite, a filosofia seja ainda possível. Salvo, a rigor, se no ponto máximo a filosofia é negação da filosofia, se a filosofia sorri da filosofia. Suponhamos, com efeito, que a filosofia verdadeiramente sorri da filosofia. Isto supõe a disciplina e o abandono da disciplina, e nesse momento a soma dos possíveis está totalmente em jogo. A soma é síntese, não é simplesmente uma adição, visto que ela deságua nessa visão sintética em que o esforço humano revela uma impotência, em que, sem remorso, ele se tranqüiliza no sentimento de sua impotência. Sem a disciplina, teria sido impossível chegar a esse ponto, mas nunca essa disciplina vai até o fim. Essa verdade é experimental. Em todos os casos, o espírito, o cérebro do homem, é reduzido ao estado de continente

que transborda, pressionado pelo seu conteúdo — como uma valse onde sempre colocamos objetos, e que deixa finalmente de ser uma valise, visto que ela deixa de guardar os objetos que lhe confiamos. E sobretudo os estados extremos introduzem na soma dos possíveis um elemento irredutível à reflexão tranqüila.

Esforçar-me-ei para descrever com precisão a experiência que podemos fazer desse transbordamento.

Estamos diante da necessidade de escolher. Temos inicialmente de fazer uma escolha quantitativa. Se encararmos os possíveis em sua homogeneidade, veremos que eles são numerosos. Por exemplo, devido ao tempo limitado da vida, devemos reununciar a ler tal obra onde talvez encontrássemos os elementos e a resposta à questão que nós nos fazemos. Devemos então nos dizer que não podemos chegar a esses possíveis tratados por esse livro.

Se a experiência dos estados extremos está em jogo, trata-se, desta vez, de uma escolha qualitativa. Essa experiência, com efeito, nos decompõe, exclui a reflexão tranqüila, visto que seu princípio é nos colocar "fora de nós". É difícil imaginar a vida de um filósofo que estivesse continuamente, ou pelo menos bem freqüentemente, fora de si. Nós encontramos a experiência humana e essencial que vai dar na divisão do tempo em tempo de trabalho e tempo sagrado. O fato de nos mantermos abertos a uma possibilidade próxima à da loucura (é o caso de toda possibilidade que diz respeito ao erotismo, à ameaça ou, mais geralmente, à presença da morte ou da santidade) subordina continuamente o trabalho da reflexão a qualquer outra coisa, onde justamente a reflexão pára.

Não chegamos praticamente a um impasse absoluto, mas de que se trata? Esquecemos com muita freqüência que o jogo da filosofia é, como os outros jogos, uma competição. Trata-se sempre de ir o mais longe possível. Estamos na situação, na verdade humilhante, daquele que tenta estabelecer um recorde. Nessa situação a superioridade é dada, de acordo com os pontos de vista, a posições que tomam direções diferentes. Do ponto de vista da filosofia professoral, fica evidente que a superioridade pertence àquele que trabalha e se abstém com mais freqüência das possibilidades oferecidas na transgressão. Desconfio profundamente da superioridade contrária, confesso, dada ao espírito negativo, que se faz ingenuamente o porta-voz da preguiça e da pretensão. Aceitando a competição, tenho pessoalmente sentido a necessidade de me responsabilizar pelas dificuldades nos dois sentidos, tanto no sentido da transgressão quanto no do trabalho. O limite é dado na evidente impossibilidade de responder ao mesmo tempo de uma maneira satisfatória nos dois sentidos. Não insisto. Parece-me que só um sentimento de opressão e de impotência deveria responder à questão que eu coloquei. Estamos evidentemente diante do impossível. Não é preciso nos resignarmos, mas devemos reconhecer que a ausência de resignação não nos liberta de nada. Confesso apenas sentir uma tentação. No sentido da transgressão, que coincide com a preguiça, percebo pelo menos o benefício da inferioridade aparente. Mas isto é ainda um engano, não posso negá-lo. A competição é aberta e já reservei meu lugar. O fato de que minha participação, inevitavelmente, para mim, se associa à contestação dos princípios da superioridade que está em jogo não altera nada. Trata-se ainda, e sempre, de ir o mais longe possível, e minha indiferença não muda nada. Se eu recuso o jogo, não o recuso inteiramente, e isso

basta. Apesar de tudo, estou engajado. Hoje, aliais, diante de vós, eu falo e isto significa que a solidão não me satisfaz.

Desde o começo desta minha exposição, eu salientei o fato de que o erotismo tinha o sentido da solidão, em oposição à santidade que tem a propriedade de se dirigir aos outros. Não consigo atinar nem um pouco em que, para um certo número dentre vocês, o erotismo, de antemão, pode adquirir um valor que a santidade desconhece. Qualquer que seja a ilusão possível, quaisquer que sejam as razões dessa minha impotência, o erotismo é em princípio o que só tem sentido para uma pessoa e para um casal. O discurso não o recusa menos que o trabalho. Não se pode negar a relação existente entre o discurso e o trabalho. Este estudo é um trabalho, e, ao prepará-lo, senti aquele medo que devemos vencer inicialmente para trabalhar. O erotismo tem, de uma maneira fundamental, o sentido da morte. Aquele que apreende um instante o valor do erotismo percebe depressa que este valor é o da morte. É talvez um valor que a solidão sufoca.

Tentarei agora mostrar, para não deixar o problema pela metade, o que o cristianismo significa em relação ao conjunto das questões que eu quis colocar. Não é que, ao falar de santidade, eu me ache na obrigação de falar expressamente da santidade cristã. Mas, independente de minha vontade, no espírito dos que me escutam, não há diferença, em princípio, entre santidade e santidade cristã, e não introduzi essa noção para escapar pela tangente. Se volto às noções que me esforcei para introduzir há pouco, devo pôr em primeiro lugar o fato de que, nos limites do cristianismo, o que eu chamo de transgressão é chamado de pecado. O pecado é uma falta, é o que não deveria ter acontecido. Vejamos, em primeiro lugar, a morte na cruz, o sacrifício em que o próprio Deus é a vítima. Se bem que o sacrifício nos resgate, e a Igreja cante a falta, que é o seu princípio, sua paradoxal *Felix culpa!* — a bem-aventurada culpa! —, o que nos resgata é ao mesmo tempo o que não deveria ter acontecido. Para o cristianismo o interdito é absolutamente confirmado e a transgressão, qualquer que seja, é definitivamente condenável. No entanto, a condenação é suspensa em conseqüência mesmo do erro mais condenável, da transgressão mais profunda, que se podia imaginar. A passagem do erotismo à santidade tem muito sentido. É a passagem do que é maldito e rejeitado ao que é fasto e glorificado. De um lado, o erotismo é a falta solitária, o que não nos salva senão nos opondo a todos os outros, o que só nos salva na euforia de uma ilusão, visto que, em definitivo, o que no erotismo nos levou ao último grau da intensidade nos atinge ao mesmo tempo com a maldição da solidão. Por outro lado, a santidade nos tira da solidão, mas sob a condição de aceitar este paradoxo — *Felix culpa!*, a bem aventurada culpa! — cujo próprio excesso nos resgata. Só uma fuga permite nessas condições nos voltarmos para os nossos semelhantes. Essa fuga merece o nome de renúncia, visto que, no cristianismo, não podemos ao mesmo tempo transgredir e usufruir da transgressão, só outros podem usufruir dela na condenação da solidão! A aprovação de seus semelhantes só é reencontrada pelo cristão se ele não tirar mais prazer daquilo que o liberta, daquilo que, no entanto, é sempre a transgressão, a violação dos interditos em que repousa a civilização.

Se seguirmos a via indicada pelo cristianismo, é verdade, podemos não só sair da solidão, mas também alcançar uma espécie de equilíbrio, que escapa ao desequilíbrio primeiro, meu ponto de partida, que nos impede de conciliar a disciplina e o trabalho com a experiência do extremo. A santidade cristã nos abre pelo menos a possibilidade de levar até o fim a experiência dessa convulsão final que nos lança, em última instância, na morte.

Não há entre a santidade e a transgressão do interdito referente à morte uma total coincidência. É sobretudo a guerra que é a transgressão desse interdito. Mas a santidade não difere muito da morte: ela se parece com o heroísmo guerreiro que o santo vive como se morresse. Mas não existe aí um paradoxo surpreendente? Ele vive como se estivesse morrendo, mas a fim de encontrar a vida eterna! A santidade é sempre um projeto. Talvez não o seja em sua essência. Santa Teresa dizia que mesmo se o inferno tivesse de devorá-la, ela não podia senão perseverar. Seja como for, a intenção da vida eterna associa-se à santidade como ao seu contrário. Como se, na santidade, só um compromisso permitisse harmonizar o santo com os outros homens, com todos os outros indivíduos. Não só com os outros homens, mas também com a filosofia, isto é, com o pensamento comum.

O mais estranho é que um acordo pôde ser feito entre a transgressão consciente e os outros, mas sob a condição de não falar. Este acordo é realizado em todas as formas de religiões arcaicas. O cristianismo inventou a única via aberta à transgressão que ainda permite falar. Reconheçamos aqui simplesmente que o discurso, ultrapassando o cristianismo, tende a negar o que se parece com a transgressão, a negas ao mesmo tempo tudo o que se parece com o interdito. No plano da sexualidade, basta ver a aberração da nudez, negação do interdito sexual, negação da transgressão que o interdito necessariamente faz surgir. Se quisermos, o discurso é a negação do que define o humano em oposição ao animal.

De minha parte — parece-me que, ao falar, prestei uma espécie de homenagem — bastante pesada — ao silêncio. Homenagem também — talvez — ao erotismo. Mas eu quero, nesse ponto, convidar os que me escutam à maior desconfiança. Falo em suma uma linguagem morta. Esta linguagem, eu creio, é a da filosofia. Ousarei dizer aqui que, a meu ver, a filosofia é também imolação da linguagem. É também um sacrifício. Esta operação de que falei, que faz a síntese de todos os possíveis, é a supressão de tudo o que é introduzido pela linguagem, substituindo a experiência da vida nascente — e da morte — por um domínio neutro, um domínio indiferente. Eu os convidei a desconfiar da linguagem. Devo pois, ao mesmo tempo, lhes pedir para desconfiar do que lhes disse. Não quero terminar com um gracejo. Eu quis falar uma linguagem igual a zero, que seja equivalente a nada, uma linguagem que retorne ao silêncio. Não estou falando do nada, que parece às vezes um pretexto para acrescentar ao discurso um capítulo especializado, mas da supressão do que a linguagem acrescenta ao mundo. Sinto que esta supressão, sob uma forma rigorosa, é impraticável. Não se trata, pois, de introduzir uma nova forma de dever. Mas eu estaria em falta comigo mesmo se não os advertisse do emprego inoportuno do que eu disse. Tudo o que, a partir daí, não os afasta do mundo (no sentido em que, para além da Igreja, ou contra a Igreja, numa espécie de santidade afasta do mundo) trairia minha intenção. Eu disse que a disciplina, encorajando-nos na via do trabalho, afastava-nos da experiência dos extremos. Evidentemente, pelo menos num sentido geral, essa experiência tem ela própria a sua disciplina. Em todo caso, essa disciplina é inicialmente contrária a toda forma de apologia prolixa do erotismo. Eu disse que o erotismo era o silêncio, a solidão. Mas não o é para aqueles cuja presença no mundo, por si só, é pura negação do silêncio, tagarelice, esquecimento da solidão possível.

Estudo VII
Prefácio de "Machine Edwarda"

A morte é o que existe de mais terrível, e manter a sua obra é o que exige a maior força. Hegel.

O próprio autor de *Madame Edwarda* chamou a atenção para a seriedade de seu livro.[1] Entretanto, parece-me oportuno voltar ao assunto, em razão do pouco caso que se dá geralmente aos trabalhos que têm a vida sexual como tema. Não que eu tenha a esperança — ou a intenção — de alterar esse panorama. Mas eu peço ao leitor do meu prefácio para refletir um instante sobre a atitude tradicional tomada em relação ao prazer (que no jogo dos sexos atinge a maior intensidade) e à dor (que a morte diminui, é verdade, mas sem antes levá-la ao paroxismo). Uma série de condições nos leva a fazer do homem (da humanidade) uma imagem igualmente distante do prazer extremo e da extrema dor: os interditos mais comuns atingem a vida sexual e a morte, de forma que uma e outra constituíram um domínio sagrado, o da religião. A maior dificuldade surgiu quando os interditos referentes às circunstâncias do desaparecimento do ser adquiriram uma certa seriedade e quando os que se referiam às circunstâncias do seu aparecimento — toda a atividade genética — foram vistos de forma leviana. Não se trata de protestar contra a tendência da maioria: ela é a expressão do destino, que fez com que o homem risse de seus órgãos reprodutores. Mas esse riso, que revela a oposição do prazer e da dor (a dor e a morte são dignas de respeito, enquanto o prazer é derrisório, votado ao desprezo), marca também o seu parentesco fundamental. O riso não é mais respeitoso, é o signo do horror. A vida é a atitude de compromisso que o homem adota diante de alguma coisa que o repugna, quando essa coisa não lhe parece séria. Assim, pois, o erotismo encarado seriamente representa tragicamente uma inversão em sua abordagem.

Devo, antes de tudo, precisar até que ponto são inúteis essas afirmações banais, segundo as quais o interdito sexual é um preconceito que já deveria ter acabado. A vergonha, o pudor que acompanham o sentimento intenso do prazer não seriam senão provas de falta de inteligência. Bem se poderia dizer que deveríamos fazer enfim *tabula rasa* e voltarmos ao tempo da animalidade, da livre devoração e da indiferença às imundícies. Como se a humanidade inteira não fosse o resultado de movimentos de horror acompanhados de atração, aos quais se ligam a sensibilidade e a inteligência. Mas sem querer nada opor ao riso causado pela indecência, é-nos permitido retomar — em parte — um ponto de vista que só foi possível por causa do riso.

É o riso, com efeito, que justifica uma forma de condenação desonrosa. Ele nos conduz ao caminho em que o princípio de uma interdição de decências necessárias,

[1] Pierre Angélique, *Madame Edwarda*, 3, ed., J.-J. Pauven, 1956, in-P.

inevitáveis, se transforma em hipocrisia fechada, em incompreensão do que está em jogo. A extrema licenciosidade ligada ao gracejo é acompanhada por uma recusa de considerar seriamente — digo, *tragicamente* — a verdade do erotismo.

O prefácio deste pequeno livro, em que o erotismo é mostrado sem rodeios, conduzindo à consciência de um dilaceramento, é para mim o momento de fazer um apelo que eu pretendo patético. Não que me surpreenda o fato de que o espírito se desvie dele próprio e, por assim dizer, dando as costas a si mesmo, se transforme, em sua obstinação, na caricatura de sua verdade. Se o homem tem necessidade da mentira, ele é livre para isso! O homem que talvez tenha seu orgulho é afogado pela massa humana. Mas, enfim, nunca esqueceria o que há de violento e de maravilhoso na vontade de abrir os olhos, de ver de frente *o que acontece, o que é.* E eu não saberia nadado *que acontece* se eu não soubesse nada do prazer extremo, e da extrema dor.

Sejamos claros. Pierre Angélique cuida em dizer: não sabemos nada e estamos na escuridão. Mas, pelo menos, podemos ver o que nos engana, o que nos desvia de conhecer nossa angústia, de saber, mais exatamente, que a alegria é a mesma coisa que a dor, a mesma coisa que a morte.

É da identidade do prazer extremo e da extrema dor que esse riso aberto, suscitado pelo gracejo licencioso, nos desvia: a identidade do ser e da morte, do saber que deságua nessa perspectiva incandescente e da escuridão definitiva. No final, poderemos, sem dúvida, sorrir dessa verdade, mas dessa vez um riso total, que não se detém mesmo face ao repugnante, em cujo nojo nos perdemos.

Para ir até o fim do êxtase em cujo prazer nos perdemos, devemos sempre colocar o seu limite imediato: o horror. A dor dos outros, ou a minha própria, aproximando-me do momento em que o horror me atacará, pode me fazer chegar ao estado de felicidade próximo ao delírio, e também não há nenhuma forma de repugnância em que eu não veja a sua afinidade com o desejo. Não que o horror nunca se confunda com a atração, mas se esta não pode inibi-lo, destruí-lo, *ele termina por reforçá-la.* O perigo paralisa, mas se não for tão forte, pode excitar o desejo. Não alcançamos o êxtase, a não ser, se ele não estivesse tão distante, na perspectiva da morte e do que nos destrói.

Um homem difere de um animal na medida em que certas sensações o ferem e o liquidam no seu ser mais profundo. Essas sensações variam de acordo com o indivíduo e com as formas de viver. Mas a visão do sangue, o cheiro do vômito, que suscitam em nós o horror da morte, fazem-nos conhecer às vezes um estado de náusea que nos atinge mais cruelmente que a dor. Não suportamos essas sensações relacionadas com a vertigem suprema. Alguns preferem a morte ao contato com uma serpente, mesmo sendo ela inofensiva. Existe um domínio em que a morte não mais significa somente o desaparecimento, mas o movimento intolerável em que desaparecemos *contra a vontade,* quando, *a qualquer preço,* gostaríamos de não desaparecer. É justamente esse a *qualquer preço,* esse *contra a vontade* que distinguem o momento da extrema felicidade do êxtase inominável, mas maravilhoso. Se não há nada que não nos ultrapasse, que não nos ultrapasse contra nossa vontade , devendo *a qualquer preço* não existir, nós não alcançamos o momento *insensato* para o qual nos dirigimos com todas as nossas forças e que, ao mesmo tempo, repudiamos com todas as nossas forças.

O prazer seria desprezível se não fosse esse ultrapassar aberrante, que não é reservado ao êxtase sexual, e que os místicos de diferentes religiões (os místicos cristãos em primeiro lugar) conheceram da mesma maneira. O ser nos é dado num ultrapassar *intolerável* do ser, não menos intolerável que a morte. E uma vez que, na morte, ao mesmo tempo em que ele nos é dado nos é retirado, devemos procurá-lo *no sentimento* da morte, nesses momentos intoleráveis em que parece que estamos morrendo, porque o ser não está em nós senão como excesso, quando a plenitude do horror e da alegria coincidem.

Mesmo o pensamento (a reflexão) não se completa em nós senão no excesso. O que significa a verdade, fora da representação do excesso, se não vemos senão o que excede a possibilidade de ver o que é intolerável dever, como, no êxtase, é intolerável gozar? O que é a verdade se pensamos o que excede a possibilidade de pensar?[2]

Ao final desta reflexão patética — que num grito se destrói a si mesma na medida em que se abisma em sua própria intolerância — encontramos Deus. Este é o sentimento, a imensidade, deste pequeno livro *insensato:* esta narrativa põe em jogo, na plenitude de seus atributos, o próprio Deus; e este Deus, entretanto, é uma prostituta, igual a qualquer outra. Mas o que o misticismo não pôde dizer (no momento de dizê-lo falhava), o erotismo o diz: Deus não é nada se ele não for um ultrapassar de Deus em todos os sentidos; no sentido do ser vulgar, do horror e da impureza; finalmente, no sentido de nada... Não podemos acrescentar impunemente à linguagem a palavra que ultrapasse as palavras, a palavra *Deus;* desde o instante em que nós o fazemos, essa palavra ultrapassando a si mesma destrói vertiginosamente seus limites. O que ela é não recua diante de nada. Ela está por toda parte onde é impossível esperá-la: ela é uma *imensidade.* Qualquer pessoa que tenha a mais leve suspeita disso, cala-se logo. Ou procurando a saída, e sabendo que está se perdendo, ela procura em si aquilo que, podendo aniquilá-la, torna-a semelhante a Deus, semelhante a nada.[3]

Nessa inenarrável via em que nos engaja o mais incongruente de todos os livros, é possível, no entanto, que façamos ainda algumas descobertas.

Por exemplo, ao acaso, a descoberta da felicidade...

---

[2] Peço desculpas por acrescentar aqui que esta definição do ser e do excesso não pode se fundamentar filosoficamente, visto que o excesso excede o fundamento: o excesso é aquilo que faz com que o ser se situe, antes de tudo, fora de todos os limites. O ser, sem dúvida, se acha também nos limites: esses limites nos permitem falar (eu falo também, mas falando eu não esqueço que a palavra não só me escapará, mas também me escapa). Essas frases metodicamente arrumadas são possíveis (elas o são numa larga medida, visto que o excesso é a exceção, o maravilhoso, o milagre...; e o excesso mostra a atração — a atração quando não o horror de tudo o que *é mais do que é),* mas sua impossibilidade é dada em primeiro lugar: de modo que eu nunca estou preso; nunca me escravizo, mas reservo minha soberania, que só minha morte, que provará a impossibilidade em que eu estava de me limitar ao ser sem excesso, separa de mim. Não estou recusando o conhecimento sem o qual eu não escreveria, mas esta mão que escreve está *mon.- bunda* e, por esta morte a ela prometida, ela foge aos limites aceitos quando está escrevendo (aceitos pela mão que escreve, mas recusados por aquela que está morrendo).

[3] Eis, portanto, a primeira teologia proposta por um homem que o riso ilumina e que acha por bem não limitar *o que não sabe o que é o limite.* Veja quantas vezes você quebrou a cabeça e queimou as pestanas lendo os textos dos filósofos! Como pode se exprimir quem quiser calá-los, se não for de uma forma que não lhes é concebível?

A alegria estaria justamente na perspectiva da morte (ela é assim apresentada sob a máscara do seu contrário, a tristeza).

Não estou sendo em nada levado a pensar que o essencial neste mundo é a volúpia. O homem não está limitado ao órgão do prazer. Mas este inconfessável órgão lhe ensina um segredo.[4] Uma vez que o gozo depende da perspectiva deletéria aberta ao espírito, é provável que trapaceemos e tentemos alcançar a alegria aproximando-nos o menos possível do horror. As imagens que excitam o desejo ou provocam o espasmo final são ordinariamente duvidosas, ambíguas: se é o horror, se é a morte que elas têm em vista, é sempre de uma forma dissimulada. Mesmo na perspectiva de Sade, a morte é desviada para o outro, e o outro é, antes de tudo, uma expressão deliciosa da vida. O domínio do erotismo está votado, irremediavelmente, à astúcia. O objeto que provoca o movimento de Eros se dá por outro que ele não é. De forma que, em matéria de erotismo, são os ascetas que têm razão. Eles dizem que a beleza é a armadilha do diabo: só a beleza, com efeito, torna tolerável uma necessidade de desordem, de violência e de indignidade que é a raiz do amor. Não posso analisar aqui detalhadamente os delírios cujas formas se multiplicam e cujo amor puro nos faz conhecer subrepticiamente o mais violento deles, que conduz aos limites da morte o excesso cego da vida. Sem dúvida, a condenação ascética é grosseira, covarde, cruel, mas se harmoniza ao temor sem o qual nos afastamos da verdade da noite. Não há razão para dar ao amor sexual um valor que só a vida possui completamente.

Mas se não levássemos a luz ao lugar onde a noite cai, como saberíamos que somos feitos da projeção do ser no horror? Como saberíamos, se o ser se perde, se ele soçobra no vazio nauseabundo do qual deveria fugir?

Nada, certamente, é mais temível. Até que ponto as imagens do inferno nos pórticos das igrejas deveriam nos parecer derrisórias! O inferno é uma idéia frágil que Deus nos dá involuntariamente de si mesmo. Mas na escala da perda ilimitada, reencontraremos o triunfo do *ser* — ao qual nunca faltou senão se harmonizar com o movimento que o quer perecível. O ser se convida a si mesmo para a terrível dança cuja síncope é o ritmo dançante, e que devemos aceitá-la como ela é, já sabendo do horror que a acompanha. Não há nada de mais torturante que a perda da coragem. E o momento torturante nunca deixará de faltar: como ultrapassá-lo sem a coragem? Mas *o ser* aberto — à morte, ao suplício, à alegria — sem reserva, o ser aberto e moribundo, doloroso e feliz, já aparece em sua luz velada: essa luz é divina. E o grito que este ser, a boca torcida, inutilmente (?), quer fazer ouvir é um imenso *aleluia*, perdido no silêncio sem fim.

[4] Eu poderia chamar a atenção, finalmente, para o fato de que o excesso é o princípio mesmo da reprodução sexual: na realidade, a divina providência quis que, em sua obra, seu segredo permanecesse legível. Nada poderia ser poupado ao homem? No dia mesmo em que ele percebe que o chão lhe escapa, dizem-lhe que isto lhe é providencial. Mas, embora extraindo a criança de sua blasfêmia, é blasfemando, escarrando em seu limite, que o mais miserável goza, é blasfemando que ele é Deus. Tanto assim que a *criação é* inextricável, irredutível a qualquer outro movimento de espírito sem ser o da certeza de que, mesmo já tendo excedido, ele pode exceder.

Conclusão

Se meus leitores se interessassem pelo erotismo da mesma maneira que pelos problemas *isolados*, de um ponto de vista especializado, eles não teriam o que fazer com este livro.

Não digo que o erotismo é o mais importante. O problema do trabalho é mais urgente. Mas é um problema ao alcance de nossos meios. Enquanto o erotismo é o problema dos problemas. Enquanto *é animal erótico,* o homem é para si mesmo um problema. O erotismo é em nós a parte problemática.

O *especialista* nunca está à altura do erotismo.

Entre todos os problemas, o erotismo é o mais misterioso, o mais geral, o mais à distância.

Para aquele que não pode se esquivar, para aquele cuja vida se abre à exuberância, o erotismo é por excelência o problema pessoal. É ao mesmo tempo, por excelência, o problema universal.

O momento erótico é também o mais intenso (a exceção, se quisermos, da experiência dos místicos). Assim, ele está situado no ponto mais elevado do espírito humano.

Se o erotismo está no ponto mais elevado, a interrogação que coloco no final de meu livro está, ao mesmo tempo, aí situada.

Mas ela é filosófica.

A suprema interrogação filosófica coincide, eu penso, com o auge do erotismo.

Este resumo que dou como conclusão é, num sentido, estranho ao conteúdo de meu livro: do erotismo, ele passa à filosofia, mas creio justamente que, de um lado, o erotismo não pode sem mutilação se reduzir ao aspecto desligado do resto da vida, como ele é no espírito da maioria. Por outro lado, a filosofia não pode ela própria se isolar. Há um ponto em que devemos apreender o conjunto dos dados do pensamento, o conjunto dos dados que nos põem em jogo no mundo.

Este conjunto evidentemente nos escaparia se a linguagem não o expusesse.

Mas se a linguagem o expõe, só pode fazê-lo em partes sucessivas que se desenrolam no tempo. Nunca nos será dada, num só e supremo instante, essa visão global que a linguagem fragmenta em aspectos isolados, associados na coesão de uma explicação, mas que se sucedem sem se confundir no seu movimento analítico.

Assim, a linguagem, ao reunir a totalidade do que nos importa, ao mesmo tempo a dispersa. Nela, não podemos apreender o que nos importava, que escapa sob a forma de

proposições que dependem uma da outra, sem que nunca apareça um conjunto a que cada uma delas envia. Nossa atenção permanece fixada nesse conjunto que é roubado pela sucessão das frases, mas não podemos fazer com que o brilho intermitente dessas frases seja substituído pela luz total.

O grande número dos homens é indiferente a essa dificuldade. Não é necessário responder à interrogação que a existência é em si mesma. E nem é mesmo necessário fazê-la.

Mas o fato de um homem não respondê-la, nem mesmo colocá-la, não elimina a interrogação.

Se alguém me perguntasse o que nós somos, eu lhe responderia assim: que somos essa abertura a todo possível, essa espera que nenhuma satisfação material acalmará e que o jogo da linguagem não saberia iludir! Estamos à procura de um ponto culminante. Cada um, se lhe apraz, pode negligenciar a procura. Mas a humanidade, em seu todo, aspira a esse ponto, que só ela o define, que só ela justifica e lhe dá sentido.

Esse apogeu, esse momento supremo, é distinto do que visa a filosofia.

A filosofia não sai dela mesma, não pode sair da linguagem. Ela utiliza a linguagem de tal maneira que o silêncio não a acompanha. De sorte que o momento supremo excede necessariamente a interrogação filosófica. Ele excede pelo menos na medida em que a filosofia pretende responder a sua própria interrogação.

Eis como devemos situar a dificuldade.

A interrogação só tem sentido quando elaborada pela filosofia: é a interrogação suprema cuja resposta é o momento supremo do erotismo — o silêncio do erotismo.

O momento da filosofia prolonga o do trabalho e do interdito. Nesse ponto, eu renuncio a me prolongar. Mas o desenvolvimento da filosofia (não sabendo interromper seu movimento) se opõe à transgressão. Se a filosofia passasse da base do trabalho e do interdito (que se harmonizam e se completam) à da transgressão, não seria mais o que ela é, mas sua derrisão.

A transgressão, em relação ao trabalho, é um jogo.

A filosofia, no mundo do jogo, se dissolve.

Dar à filosofia a transgressão como fundamento (como eu o faço) é substituir a linguagem por uma contemplação silenciosa. É *a contemplação do ser no auge do ser.* A linguagem não desapareceu de forma alguma. O auge seria acessível se o discurso não tivesse revelado como alcançá-lo? Mas a linguagem que descreve esse acesso não tem mais sentido no *instante* decisivo, quando a própria transgressão, em seu movimento, substitui a exposição discursiva da transgressão, e um momento supremo se acrescenta a essas aparições sucessivas: nesse momento de profundo silêncio — nesse momento de morte — revela-se a unidade do ser, na intensidade das experiências em que sua verdade se desliga da vida e de seus objetos.

Na introdução deste livro, esforcei-me — no plano da linguagem — para dar a este momento supremo uma abordagem acessível, relacionando-o ao sentimento da continuidade do ser.

Como eu disse, o texto dessa introdução é o de uma conferência que tinha entre os presentes Jean Wahl. Ele me fez a seguinte objeção depois da coisa pronta (este sentimento de continuidade, eu o tinha dado aos parceiros do jogo erótico):

"(...) Um dos parceiros", diz Jean Wahl, "deve ter consciência da continuidade. Bataille nos fala, Bataille escreve, ele é consciente, e no momento em que ele é consciente, a continuidade pode ser rompida. Não sei o que dirá Bataille sobre esse ponto, mas parece-me que existe aí um problema real... A consciência da continuidade não é mais da continuidade e então não se pode mais falar dela".

Jean Wahl me havia compreendido exatamente.

Respondi-lhe imediatamente, dizendo-lhe que ele tinha razão, mas que, em última instância, às vezes, a continuidade e a consciência se aproximam.

Com efeito, o momento supremo está no silêncio e, no silêncio, a consciência esquiva-se.

Mais acima eu disse: "Neste momento de profundo silêncio — neste momento de morte..."

Que seríamos nós sem a linguagem? Ela nos fez o que nós somos. Só ela revela, em última instância, o momento soberano em que ela não mais existe. Mas, no final, aquele que fala confessa sua impotência.

A linguagem não é dada independentemente do jogo do interdito e da transgressão. É por isso que a filosofia, para alcançar — se isto é possível — a totalidade dos problemas, deve retomá-los a partir de uma análise histórica do interdito e da transgressão. É na contestação fundada na crítica das origens que a filosofia, transformando-se numa transgressão da filosofia, alcança o auge do ser. O auge de ser só se reve-la por *inteiro* no movimento de transgressão em que o pensamento fundado pelo trabalho no desenvolvimento da consciência ultrapassa, ao final, o trabalho, sabendo que não pode se subordinar a ele.